مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

# فکر و نظر

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

# مجلس مشاورت

# فکر و نظر

مدیر

## مسعود حسین خاں

جلد ۱۱ شمارہ ۳

سنہ ۱۹۷۱ء

جلد ۱۱ شمارہ مسلسل نمبر ۴۳ شمارہ (۳)

قیمت سالانہ دس روپیے علاوہ محصول ڈاک

قیمت فی پرچہ ڈھائی روپے (علاوہ محصول ڈاک)



فکرونظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت قاضی شریف الحسن بلگرامی شعبۂ لسانیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے سے کی جائے



مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ فون ۴۴۶

# فکر و نظر

## فہرست مضامین



| نمبر شمار | مضمون | مضمون نگار | صفحہ |
|---|---|---|---|
| ۱ | پختونستان : ایک تاریخی تجزیہ | جناب سید حسن علی شاہ جعفری | ۱ |
| ۲ | قصہ مہر افروز و دلبر | جناب نثار احمد فاروقی | ۲۴ |
| ۳ | فارسی زبان کا ارتقاء | جناب آقائی علی اصغر حکمت | ۴۵ |
| ۴ | اسلام اور فنون لطیفہ | ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی | ۵۶ |
| ۵ | قواعد صرف و نحو زبان اردو (مصنفہ سید احمد خاں) | مرتبہ ڈاکٹر عبدالغفار شکیل | |

سید حسن علی شاہ جعفری*

# پختونستان : ایک تاریخی تجزیہ

سنہ ۱۹۴۷ع میں پاکستان کے وجود میں آنے سے ایشیائی سیاست میں، جو پہلے ہی مختلف عناصر کا مجموعہ تھی، ایک نئے مسئلہ پختونستان یا پٹھانستان کا اضافہ ہو گیا۔ پٹھانوں کے لئے ایک علحدہ خود مختار ریاست کا مطالبہ ابتدا ہی سے پاکستان اور افغانستان کے باھمی تعلقات کی نوعیت پر اثرانداز رہا ہے۔ پختونستان کے مطالبے کی بنیاد یہہ ہے کہ یہاں کے باشندے علحدہ حیثیت۔ قومیت۔ زبان اور معاشرت کے حامل ہیں اس لئے خود اختیاری حکومت کے حقدار ہیں۔ مطلوبہ علاقے کے حامیوں کے مطابق اس کا رقبہ تقریباً ایک لاکھ نوے ہزار مربع میل اور آبادی قریب پچاس لاکھ ہے۔ اور جو شمال میں کوہ پامیر سے جنوب میں بحر عرب اور ایران کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے۔ جس میں شمال مغربی سرحد۔ بلوچستان اور قبائلی آبادی کے دوسرے کئی علاقے شامل ہیں[1]۔

برطانوی حکومت کے زمانے میں یہہ علاقہ برطانوی ہند میں شامل تھا اور تقسیم کے بعد پاکستان کا ایک حصہ قرار پایا۔ بظاہر پختونستان کا مسئلہ سطحی نوعیت کا معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی پوری اہمیت کا اندازہ، اس مطالبے کی تہ میں جو نظرئے کار فرماہیں ان کا تاریخی جائزہ لینے سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس تحریک کی ابتدا کا الزام افغانستان پر عائد کیا جاتا ہے اور مورخین کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا اٹھارویں صدی کے وسط میں ہوئی جب درانی عہد سلطنت میں یہہ علاقے بادشاہت افغانستان میں شامل تھے[2]۔ احمد شاہ کی وفات کے بعد اندرونی خلفشار کا فائدہ اٹھا کر سکھوں نے ان پر قبضہ کر لیا لیکن وہ ان پر واقعی حکومت کبھی نہ کر سکے[3]۔ جب یہہ علاقے سکھوں کے ہاتھ سے نکلنے لگے تو برطانیہ نے ان پر اپنا اقتدار جما لیا۔ انتظامی مصلحت کی بنا پر ان علاقوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا۔

* لکچرار شعبۂ سیاسیات علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

پہلا حصہ جس میں پشاور اور اس پاس کے علاقے شامل تھے حکومت کی براہ راست ماتحتی میں رہا اور دوسرا حصہ جو اندرونی علاقے کی قبائلی آبادی پر مشتمل تھا غیر ملکی حکومت کی دست اندازی سے باہر رہا۔ اس حصہ کو «یاغستان» یا آزاد سرزمین کہا جاتا تھا جہاں کسی کی حکومت نہیں تھی۔انگریز شاذ و نادر ہی اس حصہ میں مداخلت کرتے تھے۔ اور چھوٹی چھوٹی امدادی رقمیں دے کر صرف اپنا اثر قائم رکھنے پر قانع تھے[۴]۔

امیر دوست محمد کے زمانے میں افغانوں کو اس علاقے سے ازسرنو دلچسپی پیدا ہوئی امیر عبدالرحمن[۱] کے زمانے میں قومی اتحاد کے احساس نے اس جذبے کو اور قوت پہنچائی۔ مقامی باشندوں سے امیر کی گہری دلچسپی کا نتیجہ یہہ ہوا کہ برطانوی مفادات سے تصادم کی نوبت آنے لگی۔ سوات۔ چترال باجوڑ اور اسمار کے علاقوں کا ان میں سے ہر ایک دعویدار تھا۔ اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ باہم سمجھوتہ کر لیا جائے۔ دونوں حکومتوں میں طویل گفت و شنید کے بعد ۱۲ نومبر سنہ ۱۸۹۳ ع کو ڈیورینڈ سمجھوتہ ہوا جس میں ہندوستان اور افغانستان کی سرحدیں متعین کر دی گئیں[۵] یہہ امر قابل ذکر ہے کہ امیر اس سمجھوتے سے مطمئن نہیں تھا۔ اس نے وقتی مصلحتوں کی بنا پر اسے مان لیا تھا لیکن بارہا اس بات کا اظہار کیا گیا کہ یہہ سمجھوتہ افغانستان کے مفاد کے خلاف ہے۔ امیر نے اپنی نا خوشی کا اظہار گورنر جنرل کے نام ایک خط میں ان الفاظ میں کیا۔

«اگر آپ ان (علاقوں) کو میری حکومت میں سے کاٹ کر علحدہ کردیں گے تو وہ آپ کے یا میرے لئے بےکار ہوں گے اور آپ ہمیشہ ان کے ساتھ لڑائی اور مشکلات میں اُلجھے رہیں گے اور وہ ہمیشہ لوٹ مار کرتے رہیں گے»[۶]

اس حد بندی کے بعد بھی ہندوستان کی سرحد میں رہنے والی قبائلی آبادی اور افغان حکمران کے باہمی نزدیکی تعلقات ختم نہ ہوسکے۔ حکومت برطانیہ کو بھی اس کا بخوبی اندازہ تھا اور اس وجہ سے وہ اکثر ویر، سوات اور چترال کی مقامی بغاوتوں کی ہمت افزائی کا الزام امیر افغانستان پر لگاتی رہتی تھی۔ دوسری

طرف امیر افغانستان ہمیشہ اپنی بے تعلقی ظاہر کرکے برطانیہ کے جار حانہ عزائم سے قبائل کی ناراضگی کو بغاوت کے لئے ذمہ دار قرار دیتا تھا[۷] ۔

۹ نومبر سنہ ۱۹۰۱ء کو نئے گورنر جنرل لارڈ کرزن نے اس علاقے کے نظام میں ایک اور تبدیلی کی ۔ اس نے قبائلی آبادی کی ہمت افزائی کی غرض سے پانچ بندوبست شدہ اضلاع ۔ ہزارہ ۔ پشاور۔کوہاٹ بنوں اور ڈیرہ اسمعیل خاں کو صوبہ پنجاب سے علحدہ کر دیا اور دوسری پانچ چھوٹی ایجنسیون کو ان کے ساتھ ملاکر ایک نیا صوبہ «شمال مغربی سرحد» کے نام سے قائم کر دیا[۸] ۔ اس صوبے کو دو حلقوں میں تقسیم کیا گیا ۔ قبائلی حلقے کے اندر سے برطانوی فوجیں واپس بلالی گئیں اور نظم و ضبط کی ذمہداری خود قبائلیوں کے سپرد کر دی گئی ۔ اس صوبے کے قیام کے بعد ابتدائی چند سالوں میں حالات معمول پر رہے اور صوبے میں کافی ترقی ہوئی ۔ ہندوستان میں جو حالات اور واقعات رونما ہوئے ان کا اثر اس نئے صوبے کے لوگوں پر نہیں ہوا چنانچہ سنہ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۹ء کی اصلاحات کی طرف ان لوگوں نے کوئی دھیان نہیں دیا ۔ ادھر برطانیہ کی طرف سے ہر ممکن کوشش کی جاتی رہی کہ قبائل میں خود اختیاری حکومت کا جذبہ نہ صرف قائم رہے بلکہ اور تیز ہوتا جائے[۹] تاکہ ایک طرف قبائلی ہندوستانیوں کے مطالبہ حقوق سے بے تعلق رہیں اور دوسری طرف اپنے جذبۂ خود مختاری کی بدولت افغانستان کے دعوئے اقتدار کے اثر سے محفوظ رہیں ۔

مندرجہ بالا بیان سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں ۔ اول یہ کہ کرزن کو ہی پٹھانوں کی علحدہ ریاست کی تحریک کا اصل بانی سمجھا جاسکتا ہے کیونکہ کرزن نے ہی پٹھان خود مختاری کی موجودہ تحریک کی بنیاد ڈالی[۱۰] ۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اپنے فعل کی اہمیت کو اس وقت پوری طرح نہ سمجھ سکا ہو دوم یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ سرحدی علاقہ اگرچہ ہندوستان کا حصہ تھا پھر بھی اس کو ہندوستان میں شامل نہیں سمجھا جاتا تھا ۔ جس زمانے میں ہندوستان اور افغانستان دونوں ایک ہی حکمراں کے ماتحت تھے اس وقت بھی قبائلی علاقے کو اندرونی خود مختاری حاصل تھی ۔ اس امر کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ غدر سنہ ۱۸۵۷ء میں ہندوستان میں ہندو مسلمان سب متحد ہوگئے تھے لیکن قبائلی لوگوں پر اس کا کچھ

بھی اثر نہیں ہوا ۔ اسی طرح سنہ ۱۸۹۷ ء میں پٹھانوں کی بغاوت کے وقت برطانوی حکومت اور ہندوستانیوں کے تعلقات ہموار رہے اور سرحد پار کے حالات کا ہندوستانیوں پر کوئی اثر نہیں پڑا ۔ یہی صورت حال بہت سی اندرونی ترقی اور سیاسی تغیرات کے باوجود سنہ ۱۹۴۷ ء تک جاری رہی ۔ چنانچہ تقسیم ہندوستان کے وقت انگریزوں نے قبائلیوں کو اختیار دیا کہ وہ چاہیں ہندوستان میں شامل ہوں چاہیں پاکستان میں ۔ حکومت افغانستان کو اس بات سے سخت اندیشے لاحق ہوئے ۔ اس نے اس موقع کو اپنے دعوے کے لئے موزوں سمجھتے ہوئے یہہ مطالبہ پیش کیا کہ مجوزہ رائے شماری میں ہندوستان اور پاکستان کے علاوہ قبائلیوں کو افغانستان کے ساتھہ شامل ہونے کا بھی اختیار دیا جائے[11] ۔ ہندوستانی اور پاکستانی حلقوں پر اس مطالبہ کا رد عمل اچھا نہیں ہوا[12] ۔ حکومت برطانیہ نے اس مطالبہ کو سرسری طور پر نامنظور کردیا اور رائے شماری کے نتیجے میں قبائلی علاقہ نئی حکومت پاکستان میں شامل ہوگیا ۔[13]

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان اور افغانستان دونوں ہی اس علاقے کو اہمیت دیتے رہے تھے اور اسی بنا پر آزادی کے بعد بھی وزیر اعظم نہرو نے ایک موقع پر لوک سبھا میں تسلیم کیا تھا کہ بہت سے سرحدی علاقوں کے مستقبل اور وہاں کے باشندوں کے ساتھہ ہمیں بھی دلچسپی ہے ۔ چاہے سیاسی اور بین الاقوامی حالات کچھہ بھی ہوں ہماری دلچسپیاں ان کے ساتھہ اس وجہہ سے ہیں کہ ماضی میں ہمارے ان سے قریبی تعلقات رہے ہیں ۔ کوئی سیاسی تبدیلی ان پرانے تعلقات کی یادیں ہمارے دل سے مٹا نہیں سکتی[14] ۔

دوسری طرف افغانستان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ یہہ تعلقات صدیوں پرانے ہیں اور " قبائلی خود مختاری کا سوال افغانستان کے لئے بھی برابر کی اہمیت رکھتا ہے سرحدی قبائل میں اور ہم میں اسلام اور قبائلی رشتوں کی وجہہ سے باہم یگانگت ہے[15] " ۔ سنہ ۱۹۴۷ع میں اس علاقے کا پاکستان کے ساتھہ الحاق ہو جانے کے بعد جب پختونستان کی تحریک سامنے آئی تو افغانستان نے پوری طرح اس کی حمایت شروع کردی ۔ افغانستان کے اس رویہ کو سمجھنے کے لئے یہہ ضروری ہوگا کہ ہندوستان کی آزادی سے پہلے کے ہند ۔ افغانستان تعلقات اور ان میں سے ہر

ایک کے دعووں کی نوعیت کو سمجھا جائے ۔ افغان نظرئے کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ افغانستان کو قبائلی علاقوں سے دلچسپی ہونے کے باوجود پٹھانوں کی جداگانہ حکومت بنانے کا خیال کبھی بھی نہیں آیا ۔ اس کی خواهش صرف یہہ تھی کہ ڈیورنڈ لائن (Durand Line)[1] پر نظرثانی ہوجاے کیونکہ اس کے نزدیک برطانوی ہند اور افغانستان کی سرحدیں غلط قائم[*] ہوئی تھیں ۔ اسی نیت سے اس نے ایک طرف سنہ ۱۹۳۰ع کی گول میز کانفرنس میں اپنے دعوے کی پیروی کی[16] اور دوسری طرف مقامی تحریکوں کی تائید بھی کی تاکہ ان لوگوں کی توجہ اپنی طرف قائم رکھے ۔ پٹھانوں کے لئے ایک علحدہ ریاست بنانے کی تحریک کی بنیاد افغانستان کی اس تائید اور حمایت میں تلاش کرنا درست نہ ہوگا ۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے چونکہ اس کا واقعی اقتدار ان علاقوں پر تھا اس لئے وہ ان کی کسی دوسری حیثیت کا خیال بھی نہیں کرتا تھا ۔ سرحدی علاقہ باقی ہندوستان سے الگ تھلگ تھا تاہم خود سرحد میں برطانیہ کی مخالفت کے جذبے کو مضبوط بنانے کے لئے ہندوستان کے کانگریسی حلقوں نے مقامی لیڈروں پر اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا ۔ عبدالغفار خان رولٹ ایکٹ (Rowlatt Act) کی مخالفت کی تائید میں پہلے پہل سنہ ۱۹۱۹ع میں سامنے آئے ۔ اس کے ایک سال بعد ہی ہجرت کی تحریک نے پٹھانوں کے تخیل کو بھی بیدار کیا پٹھانوں کو انگریزوں سے دلی نفرت تھی اور ہندوستان کی تحریک میں ان کو اپنے جذبات کے اظہار کا موقع ملا اس لئے وہ ہندوستانیوں کے ساتھ برطانیہ کی مخالفت کی تحریک میں شریک ہو گئے ۔ ہندوستان میں جگہہ جگہہ ترقی دیکھ کر ان کو محسوس ہونے لگا کہ ان کو ترقی کے اسباب سے محروم رکھا جاتا ہے ۔ برطانیہ نے سنہ ۱۹۲۲ع میں صوبہ سرحد کے حالات معلوم کرنے کے لئے تحقیقات کی تو یہہ تسلیم کرنا پڑا کہ پٹھانوں کے دل میں «اصلاحات کی تمنائیں پوری طرح بیدار ہو چکی ہیں اور جو اصلاحات ہندوستان میں اور اور جگہہ ہو چکی ہیں ان سے کم پروہ مطمئن نہیں ہوں گے»[17] پھر بھی اس بارے میں کوئی قدم نہیں اٹھایا گیا ۔ اور آزادی کی تحریک برابر زور پکڑتی رہی ۔ سنہ ۱۹۲۷ع میں عبدالغفار خان نے پختون جرگہ قائم کیا جس نے بعد میں «خدائی خدمتگار» یا ریڈ شرٹس (Red Shirts) کی شکل اختیار کرلی ۔ اگرچہ خدائی

خدمتگاروں کی یہ نئی تحریک اگست سنہ ۱۹۳۱ع تک کانگریس میں شامل نہیں ہوئی پھر بھی حکومت برطانیہ کو شبہ تھا کہ ان دونوں میں باہم نزدیکی رابطہ ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ کانگریس نے شروع ہی سے گورنمنٹ کی سرحدی پالیسی پر تجویزیں منظور کرنی شروع کردی تھیں۔ چنانچہ کراچی کے اجلاس منعقدہ سنہ ۱۹۳۱ع میں گورنمنٹ کی قبائلی معاملات میں مداخلت کی متفقہ طور پر مذمت کی گئی۔ تعاون اور مفاھمت کا یہ جذبہ سنہ ۱۹۳۸ع میں مہاتما گاندھی کے نوشہرہ اور دیگر سرحدی علاقوں کے دورے کے وقت ظاہر ہوا۔ استقبالیہ خطبے میں یہ تسلیم کیا گیا کہ «ہماری عظیم ترین شخصیت یعنی عبدالغفار خاں کو آپ نے بہت متاثر کیا ہے اس تاثر اور رہنمائی کی بدولت ہی وہ جنگجو لوگوں کو ایک منظم جماعت بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ آپ نے آزادی کی اس جنگ کو اعلیٰ اخلاقی سطح پر پہنچا دیا ہے»۔[۱۸]

ہندوستان کو تقسیم ملک کی شرط پر آزادی ملنے کے فیصلے سے سرحدی لوگوں کو بڑی حیرت ہوئی۔ تقسیم کی تجویز اور اپنے مستقبل کے غیر یقینی ہونے نے ان کو برہم کر دیا۔ لیگ کا پرچار کہ «اسلام خطرے میں ہے» اور بہار اور دوسرے صوبوں میں فرقہ وارانہ فسادات کی خبریں ان کے کانوں تک پہنچ رہی تھیں۔ ہندوستان کی حمایت میں عبدالغفار خاں کے اعلانات کو مسلم یک جہتی اور اتحاد کے خلاف سمجھا جا رہا تھا۔ وہ لیڈر جن کو کانگریس کی حمایت حاصل تھی اس خوف میں مبتلا تھے کہ لوگ مسلم اور غیر مسلم حکومت کے انتخاب میں اپنی رائے مناسب طریقے پر استعمال نہ کر سکیں گے۔ گاندھی جی کو اس کا اچھی طرح احساس ہو گیا تھا اور انہوں نے مجوزہ رائے شماری میں «ہندوستان اور پاکستان» کے الفاظ استعمال کرنے پر اعتراض کیا۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ اگرچہ کانگریس کوئی ہندو تنظیم نہیں ہے لیکن پٹھانوں کا دماغ اس فرق کو سمجھنے سے قاصر رہے گا۔ اس لئے رائے شماری میں «پٹھانوں کے لئے بھی خود مختار حکومت» کو شامل کر لیا جائے۔[۱۹] یہ تحریک گاندھی جی کی طرف سے ہی تھی اور انہوں نے وائسرائے کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۸ - ۲۹ جون میں اس کی تصدیق بھی کر دی انہوں نے لکھا «بادشاہ خان نے مجھے لکھا ہے کہ وہ اس منصوبے کی تعمیل کر

رهے هیں جس پر میں نے آپ سے گفتگو کی تھی . . . . . . . . اور وہ منصوبہ « آزاد پٹھانستان » کی تحریک تھی ۔[۲۰]

ایک بار پھر گاندھی جی کے اثر سے مقامی کانگریس پارٹی کے اجلاس منعقدہ بنوں میں ۲۲ جون سنہ ۱۹۴۷ع کو تجویز پیش ہوئی جس میں خود مختار پٹھان ریاست کی اس طرح وضاحت کی گئی کہ پٹھانوں کا آئین جمہوریت ۔ مساوات اور سماجی انصاف کے اسلامی اصول پر مبنی ہوگا ۔[۲۱] چونکہ حکومت هند نے یہہ تجویز منظور نہیں کی اس لئے گاندھی جی نے ۳۰ جون سنہ ۴۷ع کے پرارتھنا کے جاسے میں مجوزہ رائے شماری کے پر امن بائیکاٹ کا اعلان کر دیا ۔[۲۲] عبدالغفار خاں کو اس پر عمل کرنے کی هدایت کرتے ہوئے گاندھی جی نے وضاحت کی کہ « اس غلط فہمی اور کشیدگی کی فضا میں اتنا ہی کافی ہے کہ خدائی خدمتگار کسی طرف بھی رائے نہ دیں اس بائیکاٹ سے پاکستان کو یقیناً فتح حاصل ہو جائے گی لیکن وہ فتح اخلاقی شکست کے ہم معنی ہوگی » [۲۳]

نہرو اور کانگریس کی مجلس عاملہ کے دوسرے ممبروں نے اس تجویز کو پسند نہیں کیا کیونکہ وہ بائیکاٹ کو غیر جمہوری اور بزدلی کی علامت سمجھتے تھے ۔ گاندھی جی کی نصیحت پر نکتہ چینی کرتے ہوئے نہرو نے بحث کی کہ « اس کا مطلب شمال مغربی سرحدی صوبے میں مسلم لیگ کو تسلیم کرنا ہوگا اور مسلم لیگ کی جدوجہد کے مقابلے میں ہتھیار ڈالنے کے مترادف ہوگا » ۔ نہرو نے مذید کہا کہ « جمہوری طریقوں سے لڑنے اور ہار جانے سے جو کمزوری ہوتی ہے وہ دیرپا نہیں ہوتی لیکن بغیر لڑے ہار مان لینے کا مطلب یہہ ہوتا ہے کہ نتائج کے خوف سے نیت میں کمزوری اور طاقت میں کمی ہے اور اس کا انجام یہہ ہوتا ہے کہ جو تنظیم کسی مسئلہ کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ ہو وہ آخرکار تباہ ہو جاتی ہے » . ان وجوہ کی بنا پر نہرو نے اصرار کیا کہ ہمیں رائے شماری میں اس نعرے کے ساتھ شریک ہونا چاہئے کہ ہمارا مطالبہ صوبۂ سرحد میں زیادہ سے زیادہ آزادی اور خود مختاری حاصل کرنے کا ہے . . . . . . جب مغربی پنجاب میں پاکستان بن جائیگا اور صوبہ سرحد هندوستان سے منقطع ہو جائے گا تو اس انقطاع اور دیگر وجوہ سے لازمی طور پر اس کو بہت حد تک خود مختاری اور آزادی حاصل ہو جائے گی » [۲۴] نہرو

کی اس پر زور وکالت پر کسی نے دھیان نہیں دیا کیونکہ گاندھی جی کی نصیحت کے بعد سرحدی لیڈر کوئی دلیل اور حجت سننے کے لئے تیار نہیں تھے چنانچہ رائے شماری کا بائیکاٹ کر دیا گیا اور ایک علحدہ پٹھان ریاست کے قیام کا مطالبہ زور پکڑنے لگا۔ ۱۲ اگست سنہ ۱۹۴۸ع کو کئی آفریدی قبائل نے ترہ باغ میں جمع ہو کر پختونستان کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اس نئی ریاست کے قیام کے اعلان میں ایک جگہہ کہا گیا:

«ہم پختونستان کی قومی اسمبلی کے ممبروں نے مکمل آزاد مسلم ریاست کا پہلا ڈھانچہ بنا لیا ہے جو ترہ ( Tirah ) کے بلند پہاڑوں میں قائم ہوگی۔ ہم امید ظاہر کرتے ہیں کہ قادر مطلق خدائے تعالےٰ کی مدد اور آزادی کے دلدادہ اور بہادر پختونوں کی اعانت سے یہہ نیا پودہ تھوڑے ھی عرصہ میں بڑھ کر ایک بہت مضبوط درخت ہو جاے گا جو نہ صرف پختونستان کے لئے مفید ہوگا (جس کی حدیں چترال سے بلوچستان تک اور خیبر اور بولن سے دریاے انڈس کے کنارے تک پھیلی ہوئی ہونگی) بلکہ ترقی اور عالمی امن کے متعلق اپنی ذمہ‌داریوں کو پورا کرے گا۔»[۲۰]

اس اعلان کے بعد افغانستان واحد اور پہلا ملک تھا جس نے سب سے پہلے پختونستان کی خود مختار حکومت کو تسلیم کر لیا اور آج تک برابر پختونستان کی حمایت کرتا رھا ہے۔ یہہ بات واضح ہو جانی چاھئے کہ جب تک یہہ تحریک عملی شکل اختیار کرنے کے مرحلے میں رھی حکومت افغانستان نے اس کی امداد کے لئے کوئی عملی قدم نہیں اُٹھایا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت افغانستان کو اس علاقے سے ہمیشہ گہری دلچسپی رھی لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے گذشتہ سالوں میں اس کی طرف سے صرف ایک ھی خواھش کا اظہار ھوا اور وہ یہہ کہ ان علاقوں کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا جائے۔ اِدھر مقامی لیڈر بھی بہت زور شور سے افغانوں کے ساتھ شمولیت سے انکار کرتے رھے تھے۔ ڈاکٹر خان صاحب نے جو اس وقت صوبے کے چیف منسٹر تھے اس الزام کی تردید کی تھی کہ پٹھان لیڈروں کو افغانستان اپنا آلۂ کار بناکر فائدہ اٹھانا چاھتا ہے اور اس بات کی صفائی کرتے ہوئے نہرو کو لکھا تھا «ہم آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم نے افغانستان میں شامل ہونے کا کبھی خیال نہیں کیا ہے۔ ہمیں یہ بھی پہلی مرتبہ معلوم ہوا ہے کہ

حکومت افغانستان نے سرکاری طور پر اس بارے میں حکومت ہند سے مراسلت کی ہے۔ ہماری حالت افسوسناک ہوگئی ہے۔ یہ قدرتی بات ہے کہ افغانستان کی حکومت موجودہ صورت حال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش میں ہے [۲۶]

گاندھی جی نے بھی اپنی پرارتھنا کے جلسے میں ۳۰ جولائی ۱۹۴۷ء کو اسی قسم کی بات کہی انہوں نے کہا

«زیادہ سنگین الزام یہ ہے کہ بادشاہ خان افغانستان کے ہاتھوں میں کھلونا ہے میں سمجھتا ہوں کہ ان میں دورخی رویہ اختیار کرنیکی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وہ صوبہ سرحد کو افغانستان میں جذب نہیں ہونے دیں گے» [۲۷]

ان سب باتوں کے باوجود افغانستان نے اس تحریک کی تائید اور حمایت جاری رکھی۔ اس کے چند وجوہ مختصراً یہ ہوسکتے ہیں۔

(۱) جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے افغان اس علاقہ کے کم سے کم کچھ حصوں کو اپنی حکومت میں شامل کرنے کے برسوں سے آرزومند رہے تھے انھوں نے رائے شماری کے وقت حکومت برطانیہ سے باضابطہ درخواست کی کہ ہمارے حقوق اور مفاد کو تسلیم کر لیا جائے لیکن جب ان کو اس مطالبے میں کامیابی نظر نہیں آئی تو انھوں نے خود مختار پٹھان ریاست کی تحریک کی حمایت غالباً اسی خیال سے شروع کردی کہ جب بھی ایسی جداگانہ ریاست وجود میں آئیگی تو وہ انجام‌کار افغانستان میں شامل ہوجائے گی یا کم سے کم اسکی دوستی کے ذریعہ وہ اس علاقے میں اپنے مفاد محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) افغانستان چاروں طرف دوسرے ملکوں کی سر زمین سے گھرا ہوا ہے۔ اس کو سمندر تک پہنچنے والے راستہ کی تلاش تھی۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ دوسرے ملکوں کے ساتھ اپنے تعلقات اور تجارت کے معاملات میں برطانیہ کا دست نگر رہا۔ عالمگیر جنگ کے بعد تبدیل شدہ حالات میں اس کو سمندر تک اپنا راستہ کھلا ہونے کی ضرورت زیادہ محسوس ہونے لگی قبائلی علاقے کے مستقبل کے بارے میں برطانیہ کا جو تجربہ ہو چکا تھا اس کی بنا پر حکومت افغانستان کو اندیشہ تھا کہ آئندہ نئی حکومت کے ساتھ زمانے کے حالات دیکھتے ہوئے اس کے تعلقات زیادہ خوش گوار نہ ہو سکیں گے۔ محمد ہاشم وزیر اعظم افغانستان نے جب

جون سنہ ۱۹۴۷ع میں بمبئی آئے تو انہوں نے اعلان کیا کہ ہم نے حکومت برطانیہ کو بتا دیا ہے کہ ہمارے ملک کو سمندر تک پہنچنے کا راستہ میسر آ جانے کی بہت فکر ہے ۔ انہوں نے مجوزہ رائے شماری کی بھی مخالفت کی ۔ اسی زمانے میں دوسری طرف افغان مہاجرین کی ایک جماعت نے جو ہندوستان میں آباد ہو گئے تھے پونا میں خود مختار پختونستان کی حمایت کا اعلان کر دیا ۔[۱۸]

چونکہ اپنے مطالبے کے پورا ہونے کے امکانات بہت ہی کم نظر آنے لگے اس لئے حکومت افغانستان نے خود مختار ریاست کے مطالبے کی حمایت شروع کر دی ۔ بعد میں جب مجوزہ پختونستان کی حدیں اور زیادہ بڑھانے کا مطالبہ ہوا تو صاف ظاہر ہو گیا کہ اس چھوٹی سی خود مختار ریاست کے ذریعے افغانستان کا اصل مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے سمندر کا راستہ نکل آئے ۔

(۳) افغانوں کی اس حمایت کی ایک غرض یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حکومت افغانستان کو پٹھان قبائل پر قریب سے نگرانی کے مواقع حاصل رہیں کیونکہ قبائل کی طاقت ہمیشہ کابل کی حکمراں جماعت کی قسمت کا فیصلہ کرنے میں بہت اہم کردار ادا کرتی رہی ہے ۔[۲۹] پٹھانوں کے لئے خود مختار ریاست کے مطالبے کی حمایت کر کے حکومت افغانستان کو قبائل سے اپنے تعلقات بہتر ہونے کی بھی امید تھی ۔

آزادی کے بعد سے افغان حکومت نے پٹھانوں کی ایک جداگانہ حکومت کا وجود تسلیم کر لیا ہے اور اس کو بہت زیادہ اہمیت دے رکھی ہے ۔ یہ مسئلہ نہایت نمایاں حیثیت اختیار کر چکا ہے ۔ اور افغانستان و پاکستان کے درمیان نزاع کا واحد سبب بنا ہوا ہے ۔ کافی عرصہ پہلے سنہ ۱۹۴۷ع ہی میں افغانستان نے اپنی ناراضگی کا اظہار اس طرح کر دیا تھا کہ اقوام متحدہ میں پاکستان کی شمولیت کے خلاف تنہا ووٹ دیا تھا ۔ نیز ہر قومی اہم تقریب پر دوسرے ملکوں کے ساتھ ساتھ پختونستان کا ذکر کیا جاتا تھا ۔ یہاں تک کہ افغانستان حکومت کے سرکاری نقشے میں افغانستان کی سرحد پر پاکستان کے بجائے پختونستان کا نام درج کیا گیا ۔ افغانستان کا اس مسئلے سے گہرا تعلق اُس وقت اور بھی واضح ہو گیا جب سنہ ۱۹۶۵ع کی ہند ۔ پاک جنگ میں حکومت افغانستان نے پشاور پر ہندوستانی بمباری کے خلاف احتجاج کیا کیونکہ وہ اس علاقے کو پختونستان کا علاقہ سمجھتی تھی ۔[۳۰]

دوسری طرف جیسے جیسے افغان حکومت اس مطالبے کی حمایت پر زور دیتی گئی ویسے ویسے ہندوستانی اپنا قدم پیچھے ہٹاتے گئے یہاں تک کہ کچھ عرصہ کے لئے آنے والے سالوں میں حکومت ہند نے کبھی پختونستان کی حمایت کا اعلان کرنا ترک کر دیا ۔ ہندوستان کی اس دست برداری کے وجوہ حسب ذیل ہو سکتے ہیں ۔

(i) اس مسئلہ کے زبردست حامی گاندھی جی کا انتقال ہو چکا تھا ۔ ہندوستان کی قومی تحریک کے دوسرے رہنما جو آزادی کے بعد ملکی معاملات میں بر سر اقتدار آئے وہ اس کے زیادہ درپے نہیں ہوئے ۔ دراصل ان میں سے بعض تو پہلے ہی اپنے اختلاف کا اظہار کر چکے تھے اور اخلاقی طور پر وہ اپنی بات پر قائم رہنا ضروری سمجھتے تھے ۔[۳۱] اس بارے میں مزید پیچیدگی ڈیورنڈ لائن کی سرحد کی قانونی حیثیت نے پیدا کر دی اس لئے کہ ہندوستان اس وقت تک اس لائن کو تسلیم کئے ہوئے تھا ۔[۳۲] اور اب یکایک اپنا موقف بدلنے میں اس کو تامل تھا ۔

(ii) ہندوستان کی نئی حکومت اپنے خانگی مسائل میں بہت زیادہ الجھی ہوئی تھی اور بین‌الاقوامی معاملات میں اپنا کردار واضح کرنا چاہتی تھی ۔ فرقہ‌وارانہ فسادات تمام ملک میں ہو رہے تھے ۔ دیسی ریاستوں کا مشکل مسئلہ درپیش تھا اور دوسری عالمگیر جنگ کے فوراً بعد ہی سرد جنگ شروع ہو چکی تھی ۔ بہت سے قومی اور بین‌الاقوامی اہم مسائل میں سے یہ چند مشکلات تھیں جن کی وجہ سے حکومت کو پختونستان کے مسئلہ میں دلچسپی لینے کی مہلت نہ تھی ۔

(iii) ہندوستان کی خواہش تھی کہ پاکستان کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم ہو جائیں ۔ پختونستان کے معاملے میں خاموشی اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگرچہ ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات میں قدرتی طور پر نفرت اور حسد کا جذبہ کار فرما تھا تاہم دونوں ملکوں کے کچھ مشترکہ مسائل ایسے تھے جن کا تقاضہ تھا کہ آپس کے تعلقات بہتر ہوں ۔ نہرو لیاقت معاہدہ اسی سمت میں ایک قدم تھا ، چونکہ پختون تحریک کی حمایت اس معاہدے کے منافی ہوتی اس لئے حکومت ہند اس معاملے میں مداخلت سے باز رہنا ہی مناسب سمجھتی تھی ۔[۳۳]

(iv) پختونستان کی تائید میں قبائل کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ حکومت کی پالیسی کشمیر کے بارے میں تزبزب تھی ۔ حکومت نے پختونوں کی پوزیشن کی

اهمیت جنگی مصلحتوں کے اعتبار سے پوری طرح نہیں سمجھی اور اس طرح اس علاقے کو نظر انداز کرکے سخت غلطی کی۔ حالانکہ گورنمنٹ کو علم تھا کہ قبائلی کشمیر کی لڑائی میں شریک تھے پھر بھی ان کی خوشدلی حاصل کرنے کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ وہ پاکستان کی طرف سے کشمیر کے لئے خطرے کو ہندوستان کے لئے خطرہ نہیں مانتی تھی۔ بجائے اس کے کہ پختونوں کے مطالبے کی حمایت کر کے ان سے تعلقات بہتر کرنے کی کوشش کی جاتی حکومت سارا الزام پاکستان پر ہی رکھتی تھی اور پاکستان ہی سے مطالبہ کرتی تھی کہ وہ پٹھانوں کو قابو میں رکھے۔ دوسری بات یہ تھی کہ حکومت کو پختونستان کی واضح طور پر حمایت کرنے میں اس لئے بھی تامل تھا کہ کہیں اس کا مطلب یہ نہ نکال لیا جائے کہ اس نے کشمیر کے اس حصے سے دست برداری دیدی ہے جو مجوزہ پختونستان کے علاقہ میں شامل کیا جاتا تھا۔

سنہ ۱۹۵۶ع میں لوک سبھا میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے پنڈت نہرو نے اس بات کو تسلیم کیا کہ چترال پرجو مجوزہ پختونستان کا بھی ایک حصہ ہے کشمیر کا اقتدار قائم ہے کیونکہ حکومت ہند اور جموں اور کشمیر کے مہاراجہ کے درمیان جو سمجھوتہ ہوا تھا اس میں اس وقت کشمیر کے پورے حصے شامل تھے۔[۳۴]

اس کے علاوہ پاکستان نے کشمیر کا محاذ کھول کر اور وہاں حق خود اختیاری کے اصول کی بنیاد رکھکر بھی ہندوستان کو اس سے باز رکھا کہ وہ پختونستان کے علاقے کے لوگوں کے لئے حق خود اختیاری کی حمایت کر سکے۔ اس کو معلوم تھا کہ ہندوستان نے یہ مطالبہ اس وقت پیش کیا تھا جب اسے یہ یقین ہو گیا کہ یہ علاقہ اس کے ہاتھ نہیں آ سکے گا۔ ہندوستان اگر اس تحریک کی مزید ہمت افزائی کرتا تو پاکستان کے لئے ایک مصیبت کھڑی ہو جاتی۔[۳۵] پاکستان کی چال یہ تھی کہ کشمیر کے مسئلہ میں الجھ کر ہندوستان کو پختونستان کے بارے میں کچھ کہنے کا موقع ہی نہ مل سکے۔ آزادی سے پہلے ہندوستان کا منشاء یہ تھا کہ پختونوں کو یہ اختیار دیدیا جائے کہ وہ چاہیں تو پختونستان بنالیں اس لئے اب پاکستان کو یہ موقعہ مل گیا کہ وہ اسی اصول (حق خود اختیاری) پر کشمیر میں عمل کرنے کا ہندوستان سے مطالبہ کرے۔

پاکستان کی یہہ بھی کوشش تھی (خواہ براہ راست نہ سہی) کہ ہندوستان اور افغانستان میں اختلاف رائے پیدا ہو جائے کیونکہ پاکستان کو اندیشہ تھا کہ ان دونوں ملکوں کے نزدیکی تعلقات کا اثر اس کے مفاد کے خلاف پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کم سے کم وقتی طور پر ھی سہی حکومت پاکستان کو ان دونوں مقاصد میں کامیابی حاصل ہو گئی۔ یہہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر حکومت نے بہت عرصہ تک پختون تحریک کی حمایت میں کوئی اعلان نہیں کیا۔

حکومت ہند کو اس مسئلہ کی اہمیت کا بہت دیر سے اس وقت احساس ہوا جب پاکستان سے تعلقات بہتر کرنے کی کوششوں میں اس کو ناکامی ہوئی۔ جب ہند اور چین کے تعلقات بگڑنے لگے اور سنہ ۱۹۶۲ع میں باہم جنگ چھڑ گئی اور کشمیر کے بارے میں پاکستان اور چین کی سازش بھی ظاہر ہو گئی تب حکومت ہند کو دوستوں کی ضرورت محسوس ہوئی۔ لیکن حکومت ہند نے پختونستان کی طرف پھر بھی کوئی توجہ نہیں کی۔ اس کے بعد سنہ ۱۹۶۵ع میں پاکستانی حملے سے حقیقت اور بھی واضح ہو گئی۔ اس وقت حکومت ہند نے جلدی سے پختون تحریک کی حمایت کا اعلان کر دیا۔ ایک سوال کے جواب میں اس وقت کے وزیر خارجہ دنیش سنگھ نے پختون قوم کی جائز خواہشات کی حمایت میں بیان دیا۔ اس وقت ایک ممبر نے خصوصیت سے سوال کیا کہ «حکومت تحریک پختونستان کی کس طریقے پر حمایت کرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ کیا وہ ہندوستان میں آزاد پختون حکومت قائم کرے گی یا ان کو مالی امداد دے گی یا اپنے پیغامی بھیجے گی یا اور کوئی قدم اٹھائے گی» ۔ حکومت کی طرف سے اس کا کوئی واضح جواب نہیں دیا گیا ڈپٹی منسٹر نے صرف اتنا کہا کہ «جہاں تک حمایت کا تعلق ہے حکومت نے اعلان کر دیا ہے کہ اس کو ان کی جائز خواہشات کے ساتھ ہر گو نہ ہمدردی ہے اب یہہ آئندہ حالات کے رونما ہونے پر منحصر ہے کہ کیا قدم اٹھایا جائے اور کس عمل کی ضرورت ہے» ۔ جب ایک دوسرے ممبر نے مزید وضاحت چاہی تو دنیش سنگھ نے تشریح کرتے ہوئے کہا کہ «وہاں ایک ادارہ ہے جس کو جرگہ کہتے ہیں یعنی پختون جرگہ یا کچھ ایسا ھی نام ہے اس میں کچھ ہندوستانی شہری بھی شامل ہیں اور کچھ افغانستانی اور کچھ پختون علاقے کے لوگ ہیں۔ ہم نے ان سے

کسی خاص طریقہ امداد کے بارے میں بات چیت نہیں کی ہے نہ انہوں نے کسی خاص قسم کی مدد کی درخواست کی ہے" ۔[۳۶]

پاکستانی حملے کے بعد پختونستان کی طرف عام توجہ پیدا ہونے سے یہہ یقین ہونے لگا ہے کہ یہہ محض پاکستان کو پریشان کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ اور اس مسئلہ کی صرف ہند و پاکستان کے تعلقات کے سلسلہ میں ہی اہمیت ہے ۔ اس حمایت کی وجہہ تلاش کرنے میں یہہ خیال کیا جاتا کہ یہہ ہندوستانیوں کی پختونستان کے رہنماؤں کے ساتھ فطری ہمدردی کا نتیجہ ہے یا اس میں افغانوں کے ہاتھ مضبوط کرنے کا جذبہ کار فرما ہے ۔ بے سود ہے ۔ یہہ تحریک تو حکومت ہند کی حمایت کے بغیر بھی ایک عرصے سے جاری تھی ۔ یہاں ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے جیسا کہ عبدالغفار خان نے ایک دوسرے سلسلہ میں اٹھایا ہے کہ جب پاکستان پختونستان کی جنگ آزادی لڑنے والوں پر ظلم و ستم ڈھا رہا تھا تو ہندوستانیوں کی پختونوں کے ساتھ محبت کو کیا ہو گیا تھا ۔ اس کا ایک ہی جواب ہو گا جیسا ہم دیکھ چکے ہیں حکومت ہند اپنے تعلقات پاکستان سے بہتر کرنے کی فکر میں لگی ہوئی تھی اور اس طرح یہہ الزام کسی حد تک ثابت ہو جاتا ہے کہ ہندوستان کی طرف سے پختونستان کی تائید محض پاکستان سے تعلقات کی ایک کڑی ہے ہندوستان کی اس نیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن اس سوال پر مندرجہ ذیل حالات کی روشنی میں غور کرنا مناسب ہوگا ۔

(۱) حکومت نے کشمیر کے بارے میں مضبوط روش اختیار کر لی ہے ۔ اس روش کی پختونستان کے تعلق سے دوگونہ اہمیت ہے ۔ اول یہہ کہ حکومت ہند اس معاملہ میں بہت حساس اور ہوشیار رہی ہے لیکن کشمیر کی آئندہ حیثیت کے بارے میں پہلے اس کا کوئی واضح موقف نہیں تھا (جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے مجوزہ پختونستان میں پاکستان کے مقبوضہ کشمیر کے کچھ علاقے بھی شامل تھے جن کی حکومت ہند دعویدار ہے اس لئے یہہ ڈر تھا کہ پختونستان کی حمایت کا یہہ مطلب نہ سمجھ لیا جائے کہ ہندوستان کا موقف کشمیر کے بارے میں تبدیل ہو گیا ہے) لیکن اس عرصہ میں حکومت کشمیر کے (Status) حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں کر پائی اور موجودہ حالات کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت نے موجودہ صورت

حال کو مان لیا ہے لہذا اب اس کو پختونستان کی حمایت کرنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہئے ۔

(۲) کشمیر کے ساتھ حکومت کے تعلق کے علاوہ یہہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکومت اس علاقے کی آبادی کے ذریعے دوست قوموں کا حلقہ کشمیر کے چاروں طرف قائم کرنے کی خواہش مند ہے ۔ مجوزہ پختونستان جنگی مصالح کے اعتبار سے کشمیر کے لئے اہمیت رکھتا ہے ۔ پاکستان نے ہر موقع پر پختونوں سے کشمیر میں گڑبڑ پھیلا نے کا کام لیا ہے حکومت ہند پختونوں کی حمایت کر کے ان لوگوں سے براہ راست تعلق قائم رکھنا چاہتی ہے ۔ اس طرح پختونوں کی دل میں ہندوستان کی حمایت اور دوستی کا جذبہ پیدا ہونے کی صورت ہے ۔ اس لئے پختونوں کی حمایت کر کے حکومت کو کشمیر کے معاملے میں خود اپنی مطلب برآری کی بھی امید ہے ۔

(۳) ہندوستان سے چین کے جس قسم کے تعلقات ہیں ان کے لحاظ سے بھی پختونوں سے دوستی قائم رکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چین کے تعلق کے سلسلہ میں جنگی مصلحت کے اعتبار سے پختون اہم حیثیت رکھتے ہیں نیز ان کی اقتصادی پسماندگی کو دیکھتے ہوئے یہہ امکانات ہیں کہ دشمن ان کو آلۂکار بنا کر بیجا فائدہ اٹھائے پاکستان سے چین کے بڑھتے ہوئے دوستانہ تعلقات اور ان دونوں سے ہندوستان کی مخالفت کی بنا پر اس علاقے کو مزید اہمیت حاصل ہو گئی ہے ۔ ان حالات میں پختون تحریک کی حمایت کرکے ہندوستان کو ایک قابل اعتماد قوم کی دوستی مل سکتی ہے جس پر بھروسہ کیا جا سکے ۔ اس کے ساتھ ساتھ افغان حکومت نے اس مسئلہ کو انتہائی سنجیدگی سے اپنا لیا ہے اس لئے حکومت ہند افغانستان کی تائید کرکے اپنے ایسے پڑوسی کے ساتھ دوستانہ تعلقات کی نئی راہ نکال سکتی ہے جس کی طرف سے زیادہ عرصہ تک تغافل مناسب نہیں ہے ۔[۳۸]

ہند کے لئے کشمیر اور افغانستان کے لئے پختونستان کے مسئلے نے بڑی نازک صورت اختیار کرلی اور دونوں حکومتیں ان معاملات میں ایک دوسرے کی تائید کرنے سے اس لئے اجتناب کرنے لگیں کہ خود ان کے ذاتی دعوے پر ان کا برا اثر پڑے ۔ بعض اوقات ایک مشترکہ اصول یعنی حق خود اختیاری درمیان میں آجانے سے

الجھن پیدا ھو کر غلط فہمی کا سبب بن جاتی تھیں - ایک مرتبہ جب اقوام متحدہ میں افغانستان کے مستقل نمائندے نے پختونوں کے لئے حق خود اختیاری کا مطالبہ کیا تو پاکستان پر یہہ الزام لگایا کہ وہ متضاد پالیسی اختیار کئے ہوئے ھے اور جو حق کشمیریوں کو دلانے جانے پر اصرار کرتا ھے وھی حق پختونوں کو دینے کے لئے خود تیار نہیں ھے -[۳۹] اس طرح افغانستان نے ایک معنی میں ھندوستان کی تائید کی - لیکن بعض وقت افغانستان نے کشمیر کے بارے میں ھندوستان کی بحث کا مطلب غلط سمجھکر یہہ افسوس ظاھر کیا کہ «چونکہ بد قسمتی سے ھندوستان کشمیر کے معاملے میں اصول خود اختیاری کو قابل عمل نہیں سمجھتا اس لئے اس کا خیال ھے کہ پختونستان کے لوگوں کو بھی اس حق سے محروم رکھا جائے » -[۴۰]

جہاں تک مقامی باشندوں کا تعلق ھے پختونستان کے بارے میں ان کے خیالات کے متعلق کچھ کہنا مشکل ھے - اس میں شک نہیں کہ اس علاقے کے لوگ طبعاً آزادی پسند واقع ھوے ھیں مگر اس سے یہہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ اپنی ایک علحدہ ریاست بنانے کے دل سے آرزو مند ھیں - سنہ ۱۹۴۷ع میں جب اس علاقے کا الحاق پاکستان کے ساتھ ھونے والا تھا تو صوبے کے متفقہ لیڈر کی ھدایت پر تقریباً پچاس فیصدی لوگوں نے ھندوستان اور پاکستان میں سے ایک کو پسند کرنے کی راے شماری میں حصہ لینے سے انکار کر دیا تھا - پاکستان سے الحاق کے بعد حکومت پاکستان نے ایک طرف تو ڈاکٹر خان کی وزارت کو برطرف کرکے اپنے مخالف مقامی لیڈروں کو جیل میں ڈال دیا اور دوسری طرف اس علاقے کو ترقی دینے کی ضرورت پر زور دے کر کارروائی شروع کر دی - بعض لوگوں کا خیال ھے کہ کشمیر کا جہاد بھی اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ایک قدم تھا تاکہ اس تدبیر سے جنگجو قبائلیوں کی توجہ آزاد پختونستان کے مطالبے کی طرف سے ھٹ جاے -

پختونستان تحریک کے سر براہ خان عبدالغفار خان کے خیالات کبھی اس مسئلہ پر واضح نہیں ھوئے اور اکثر ان میں تضاد پایا جاتا تھا - مثلاً سنہ ۱۹۴۷ع کی راے شماری کے مقاطعہ کی وجہ یہہ بتائی گئی تھی کہ اس میں آزاد پختونستان

کے لئے رائے دینے کی گنجائش نہیں تھی - لیکن پاکستان کے ساتھ اس علاقے کے الحاق کے بعد ھی خان عبدالغفار خان نے ایک مقام پر بیان دیا کہ « میں پٹھانستان چاھتا ھوں اور یہ پٹھانستان پاکستان کے اندر ھی ھو گا - اسی طرح جس طرح سندھی لوگ سندھ چاھتے ھیں اور پنجابی پنجاب » ایک اور مقام پر بھی انہوں نے کہا « پٹھانستان یا پختونستان پاکستان کے اندر ایک خود مختار علاقہ ھوگا - یہ پٹھانوں کے لئے اسی طرح ھوگا جس طرح سندھ سندھیوں - پنجاب پنجابیوں اور بنگال بنگالیوں کے لئے ھے - شمال مغربی سرحدی صوبہ انگریزوں کی ایک جدت تھی جسے اب قائم رکھنے کی ضرورت نہیں ھے -»[۴۱]

پختونستان کا جو تصور افغانستان نے قائم کیا تھا اس کی تائید عبدالغفار خاں کے خیالات میں کہیں نہیں ملتی ھے جیل سے رھائی کے بعد جب سنہ ۱۹۶۴ ع میں عبدالغفار خان ھجرت کرکے افغانستان گئے اس وقت افغانستان کے آزاد پختونستان کے مطالبے اور عبدالغفار خاں کے خیالات میں پہلی مرتبہ ھم آھنگی نظر آئی - افغانستان میں مختلف مقامات پر عبدالغفار خان نے اپنی تقریروں میں پختونستان کا نظریہ واضح طور پر بیان کیا جس سے محسوس ھوتا تھا کہ اب ان کے نظریے میں تبدیلی آگئی ھے - ایک تقریر میں انہوں نے کہا کہ :

« میری ایک بڑی آرزو ھے - ایک عظیم خواب ھے میں چترال اور بلوچستان کے تمام پٹھان قبائل کو ایک برادری میں منسلک دیکھنا چاھتا ھوں -»[۴۲]

مگر اس کے چند ھی سال بعد جب وہ ھندوستان آئے ھوئے تھے اور پاکستان کے صدر نے ۱۹۵۵ ع میں قائم شدہ وحدت ( One Unit ) کی شکست کا اعلان کیا تو عبدالغفار خان نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ھوئے کہا کہ اس سے پختونستان کی مانگ کسی حد تک پوری ھو جاتی ھے - مشرقی بنگال کی حالیہ شورش کے بارے میں عبدالغفار خاں کی نیم خاموشی سے بھی اس بات کی نشاندھی ھوتی ھے کہ وہ پاکستان کی سالمیت کو شکست کرنا نہیں چاھتے -

عبدالغفار خاں آج کل افغانستان میں مقیم ھیں - اس سلسلہ میں یہ بات خالی از دلچسپی نہ ھوگی کہ حال میں حکومت افغانستان نے بھی پاکستان کے ساتھ تعلقات بہتر بنانے کی کوشش میں پختونستان کے مسئلہ پر ایک حد تک خاموشی اختیار

کرلی ھے ۔ چونکہ وہ ۲۲ سال کی طویل مدت میں اس مطالبے کی حمایت کرتی رھی ھے اور سرکاری طور پر پختونستان کو تسلیم کر رکھا ھے اس لئے اہم سرکاری تقریبات میں پختونستان کا نام اب بھی لیا جاتا ھے مگر مبصرین محسوس کرتے ھیں کہ اس میں پہلی سی گرمی نہیں رھی ھے ۔

جہاں تک حکومت ھند کا سوال ھے اس کا موقف مقامی لیڈروں خصوصاً عبدالغفار خاں سے ھمدردی کررھا ھے ۔ ایسے حالات میں جبکہ مقامی لیڈر پاکستان میں شامل رہ کر ھی اندرونی خود مختاری سے مطمئن ھوتے نظر آتے ھیں ، افغانستان کے پیدا کردہ پختونستان کے نظرئے کا مستقبل تاریک نظر آتا ھے ۔

# حواشی

۱ اس مطالبہ کے بارے میں افغانستان کے دعوے کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو « پاکستان کے خلاف افغانستان کے دعوے »

*Asiatic : Review* (July 1950) pp. 1104-08

اور « افغانستان کا دعویٰ پختونستان »

*Egptian Economic and Political Review* Vol. 2 No 8 pp. 15-19; 35-56

۲ اس موضوع پر بہت دلچسپ مطالعے ہوئے ہیں جو ایک رخی کہانیوں پر مبنی ہیں ۔ ان میں نمایاں تصنیفات ولف کیروکی ہے جس کا نام ہے

*The Pathans 550 Bc, to A. O. 1957,* London, 1958 pp. 521

۳ سکھ حکمرانوں نے ناقابل حل مشکلات کا اقبال کیا ہے جو اس علاقے میں ان کو پیش آئیں ایک موقعہ پر رنجیت سنگھ نے خود پشاور کے لئے کہا تھا کہ « یہ خنجروں کا ھار ہے جو میرے گلے میں پڑا ہوا ہے » حوالے کے لئے دیکھئے ۔ Arnold Fletcher;

*Afghanistan; Highway of Conquest,* New York, 1965 p. 80

۴ الاؤنس جس کو « مواجب » کہا جاتا تھا طریق حکومت کا اہم جز تھے ۔ ان ابتدائی ایام میں قبائل کسی معنی میں رعایا نہیں تھے ۔ نہ کوئی قانون نافذ تھا اور نہ کوئی عدالتی چارہ جوئی ہو سکتی تھی۔ Olaf Caroe *Op Cit* p 349

۵ حد بندی کی تفصیلات اور معاہدے کے مضمون کے لئے ملاحظہ ہو ۔

C. U. Aitchison.

***A Collection of Treaties, Engagements and Sanads relating to India and Neighbouring Countries,***

۶ Amir Abdul Rahman *The Autobiography* Vol I London 1900 p 156

۷ بعد میں اس کی تصدیق تھور بور Thor bore فنانشل کمشنر پنجاب نے بھی کردی اس نے تسلیم کیا کہ « یہ شورشیں گورنمنٹ کے جار حانہ عزائم کی پالیسی کا نتیجہ تھیں » حوالہ کے لئے ڈی پی سنگھل کی مندرجہ ذیل کتاب ملاحظہ ہو ۔

***India and Afghanistan A study of Their Diplomatic Relations 1876-1907*, Queensland 1963 p. 162**

۸ James. W. Spain; *The Pathan Borderland*, The Hague 1963 p. 149

۹ North West Frotier Province Administration, Report Quoted in *Ibid* p. 137

۱۰ جیسا کہ آپ دیکھینگے یہی وہ علاقہ تھا جس میں خود اختیاری حکومت کی تحریک پھیلنی شروع ہوئی جو بعد میں پاکستان اور افغانستان کے تعلقات میں خلش کا باعث ثابت ہوئی -

۱۱ افغان نوٹ مورخہ ۳ جولائی ۱۹۴۷ع سے اس نظرئے کی تائید ہوتی ھے کہ افغان حکومت کو پٹھانوں کی جداگانہ حکومت کا کوئی خیال نہیں تھا -

۱۲ کانگریسی نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہوئے ایک مشہور روزانہ اخبار نے لکھا کہ « یہ دوسرے ملک کے اندرونی معاملات میں کھلی مداخلت ھے »

*The Hindustan Times* (Delhi), 4 July 1946

مسلم لیگ کے ایک روزانہ اخبار نے اعلان کیا کہ « پاکستان اپنے خانگی معاملات میں کسی غیر ملکی طاقت کی (خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم) مداخلت برداشت نہیں کرسکتا »

*The Dawn* (Delhi), 4 July 1946

۱۳ عبدالغفار خاں کی رہنمائی میں خدائی خدمت گاروں کے احتجاج اور بعد میں بائیکاٹ کے باوجود ٦ جولائی سے ۱۹ جولائی ۱۹۴۷ع تک رائے شماری کی گئی - بائیکاٹ کے نتیجے میں صرف ۵۰.۹۹ فیصد ووٹروں نے اپنی رائے کو کام میں لیا - ھندوستان اور پاکستان میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا تھا ، اس میں سے پاکستان کو دو لاکھ نواسی ھزار دو سو چوالیس ووٹ ملے اور ھندوستان کو صرف دو ھزار آٹھ سو چوھتر - *New York Times*, 21 July 1947

۱۴ جواھر لال نہرو کا بیان مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۵۰ع ملاحظہ ہو -

J. L. Nehru; *India's Foreign Policy, Selected Speeches 1946-61*, New Delhi p. 289

۱۵ بادشاہ نادر شاہ کا بیان جس کا حوالہ محمد علی کی کتاب ذیل میں درج ھے -

Mohammed Ali : *Progressive Afghanistan*, Lahore 1933, pp. 216-217

۱٦ B. Shiva Rao, Conflict Beyond Indus *The Nation* (New York) 16 July 1949.

North West Frontier Enquiry Report p. 22, quoted in
James, W. Spain, *Op. Cit.* p. 164 . ۱۷

Quoted in D. G. Tendulkar; *Mahatma*; *Life of M. K. Gandhi* Vol IV ۱۸
Bombay; 1953 p. 386.

۱۹ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۱۱ - ۱۰ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں گاندھی نے اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا - «مجھے اندیشہ ہے کہ ہندوستان اور پاکستان میں سے کسی ایک کو پسند کرنا بغیر یہہ جانے ہوئے کہ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت کیا ہے ' نامناسب ہوگا - »

*Gandhi's Correspondence with the Government 1944-47*
Navajivan, Ahmedabad, 1959 p. 257

*Ibid* p. 374 ۲۰

*New York Times*, 23 June 1947 ۲۱

D. G. Tendulkar ۲۲
*Op. Cit.* Vol VIII pp. 27-30

اس سے بھی پہلے گاندھی جی نے بائکاٹ پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا - وائسرائے کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۹ - ۲۸ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں لکھا تھا «اس تحریک ( جداگانہ پٹھان ریاست ) میں وہ ( عبدالغفار خاں ) ناکام ہو چکے ہیں - اس لئے رائے شماری کی کارروائی ان کے پیروؤں کی کسی مداخلت کے بغیر جاری رہے گی اور یہہ لوگ کسی طرف بھی رائے دینے سے باز رہیں گے -

Gandhi's Correspondence *Op. Cit* p. 374

*Ibid.* p. 266 ۲۳

۲۴ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو پیارے لال کی کتاب

Pyare Lal; *Mahatma Gandhi, The Last Phase* Vol. II
Navajivan, Ahmedabad 1958 p. 272

گاندھی جی نے ماؤنٹ بیٹن کے نام اپنے خط مورخہ ۱۱ - ۱۰ جون سنہ ۱۹۴۷ع میں ان اختلافات کی موجودگی کو تسلیم کیا - انہوں نے لکھا «مجھے اقبال ہے کہ صوبہ سرحد میں رائے شماری کے بارے میں پنڈت نہرو اور ان کے ساتھی میری رائے کو پسند نہیں کرتے »

Correspondence *Op. Cit.* p. 257

*New York Times*, 21 November 1949 ۲۵

۲۶ ڈاکٹر خاں صاحب کا خط مورخہ ۲ جولائی سنہ ۱۹۴۷ع پنڈت نہرو کے نام جس کا حوالہ پیارے لال نے دیا ھے
Pyare Lal, *Op Cit* pp. 280-81

۲۷ *Ibid* p.281

۲۸ *The Statesman* (Delhi), 22 June 1947

۲۹ James. W. Spain, *Op Cit* p 288 افغان حکمرانوں کی بدلتی ھوئی قسمتوں کے مطالعے سے ان امور کی تائید ھوتی ھے

۳۰ *The Kabul Times*, 15 September 1965

۳۱ جیسا کہ پہلے ذکر ھو چکا ھے سرحدی علاقے میں رائے شماری کے وقت نہرو نے گاندھی اور دوسرے سرحدی لیڈروں کو صلاح دی تھی کہ رائے شماری کا بائیکاٹ نہ کیا جائے اور یہہ بھی مشورہ دیا تھا کہ بائیکاٹ کا نتیجہ ھندوستانیوں کی بزدلی اور اخلاقی شکست ھوگا ۔ چونکہ نہرو کی رائے پر کوئی دھیان نہیں دیا گیا اس لئے ان کو سرحدی علاقے کے آئندہ واقعات سے زیادہ دلچسپی نہیں رھی ۔ پٹیل اور کانگریس کی مجلس عاملہ کے دیگر اراکین بھی نہرو کی رائے سے متفق تھے ۔

۳۲ سنہ ۱۹۶۱ع میں جب اس لائن کے متعلق ھندوستانی موقف پر شکوک ظاھر کئے گئے تو حکومت ھند نے جلدی سے وضاحت پیش کر دی جس سے پاکستان کو اطمینان ھوا ۔
*Times* London, 28 September 1961.

۳۳ اتنے دن کے بعد ۱۳ اگست سنہ ۱۹۶۲ع میں بھی وزیر اعظم پنڈت نہرو نے لوک سبھا میں ایک سوال کا جواب دیتے ھوئے بار بار صراحت کی کہ « ھندوستان پاکستان کا دوست بن کر رھنا چاھتا ھے ۔ ملاحظہ ھو ۔
*Lok Sabha Debates*, Third Series Vol No 6 (13 August 1962) Cols 1378-80

۳۴ تفصیلات کے لئے ملاحظہ ھو ۔
*Ibid.* Part I Vol. 14 (26 May 1956) Cols. 437-71 and Vol. 6 (14 August 1956) Cols. 1205-06

۳۵ سرحدی علاقے کا پاکستان سے الحاق ھو جانے کی وجہ سے اس علاقے میں جو شورش برپا ھوئی تھی وہ ابھی ختم نہیں ھونے پائی تھی کہ حکومت پاکستان

نے جہاد کا نعرہ بلند کر دیا ۔ اس ترکیب سے ایک طرف ہندوستان کا منہ بند کر دیا اور دوسری طرف اُس خانگی شورش سے نجات حاصل کر لی ۔

۳۶ ملاحظہ ہو

*Lok Sabha Debates* Vol. 48 (18th Nov. to 1st Dec. 1965) Cols. 4274-76

۳۷ سنہ ۱۹۶۵ع میں پاکستان کی طرف سے کشمیر میں تازہ اقدامات نے ثابت کر دیا کہ قبائلی لوگوں سے بطور بے ضابطہ فوج کام لیا جا رہا تھا ۔ یہہ بات پہلے سے بھی معلوم تھی لیکن اس وقت عبدالغفار خاں نے بھی پختونستان کے متعلق اپنے بیانات میں ایک بار پھر تصدیق کی کہ پاکستان، قبائلیوں کی توجہ اندرونی خود مختاری کی تحریک سے ہٹانے کے لئے ان کو کشمیر میں استعمال کر رہا ہے ۔

۳۸ عبدالغفار خاں - پختون لیڈر کے حالیہ بیانات کا کہ وہ پاکستان کی وحدت (One Unit) ختم ہو نے اور پاکستان میں رہتے ہوئے اندرونی معاملات میں خود مختاری مل جانے سے مطمئن ہو جائیں گے ۔ افغانستان پر کیا اثر ہوا، اس کا حال اب تک معلوم نہیں ہے ۔ اس لحاظ سے کہ عبدالغفار خاں کو اس بارے میں ہندوستان کی حمایت حاصل ہے یہہ دیکھنا ہے کہ افغانستان کے جداگانہ ریاست کے مطالبے کی کس حد تک تسکین ہوتی ہے ۔

۳۹ *Afghanistan News* (London) Vol. 5, No. 85 March 1962 p. 9

۴۰ *The Kabul Times* 9 October 1965

۴۱ Pyare Lal; *A Pilgrimage For Peace*, Navajivan, Ahmedabad 1950 p 176, 179

۴۲ Abdul Ghaffar Khan; *My Life and Struggle—Autobiography of Badshah Khan* Orient Paper Backs, New Delhi, 1969 p 122

نثار احمد فاروقی*

# قصۂ مہر أفروز و دلبر

« قصۂ مہر افروز و دلبر » اردو نثر کی ایک قدیم داستان ھے جسے ڈاکٹر مسعود حسین خاں [ صدر شعبہ لسانیات مسلم یونیورسٹی، علی‌گڑھ ] نے ١٩٦٦ء میں شعبۂ اُردو عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کی طرف سے شائع کیا تھا ؛ اس وقت مسعود صاحب جامعہ عثمانیہ میں پروفیسر اور صدر شعبۂ اردو تھے۔

اصلی کتاب ٹائپ میں پورے اہتمام سے چھپی ھے ۔ قصے کا متن ٣١٦ صفحات میں ھے ، اس کے ساتھ متن کے حل طلب الفاظ کی تشریح بطور ضمیمہ شامل ھے ۔ اُردو کی کتاب اور اغلاط طباعت سے عاری ھو یہ بے جوڑ سی بات معلوم ھوتی ھے اس لیے آخر میں « صحت نامہ » بھی موجود ھے اور ایسے اھم متن میں یہ ضروری بھی تھا ابتداء میں ٣٨ صفحوں کا مقدمہ ھے جس میں کتاب ، مصنف ، زبان و اسلوب ، قصے کی ادبی اھمیت اور اس کا صوتیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ھے ۔

ڈاکٹر مسعود حسین خاں اُردو کے سچے عالم اور کھرے انسان ھیں ۔ گوشۂ عزلت میں بیٹھ کر علمی خدمت کرنا اور نشاط مطالعہ سے سرشار رھنا اُن کا شعار ھے ۔ مطربی و مسخرگی ان کا پیشہ نہیں اس لیے جو کچھ لکھتے ھیں وہ اُن کے علمی ذوق اور تہذیب رسم عاشقی کا آئینہ دار ھوتا ھے ۔ اُردو کے کلاسکی سرمائے کے علاوہ لسانیات میں اُن کا عمیق مطالعہ ھے ۔ ان کی تحریریں تامل اور تفکر سے لکھی جاتی ھیں اور آب و رنگ سے خالی نہیں ھوتیں ۔ اس ٣٨ صفحوں کے مقدمے میں بھی یہ خصوصیات موجود ھیں ۔

متن کے ساتھ ھی اصل مخطوطے کے دو صفحوں کا عکس بھی شامل ھے ۔ پہلے صفحے پر کسی شخص نے رومن رسم الخط میں اُردو کے کچھ فقرے لکھے ھیں جس کے قبضے میں یہ مخطوطہ رھا ھوگا :

**"Maleqe ec qetab qa nayab Sahab zzo qoi daya qare so Zzhutta haae"**

---

*لیکچرر شعبہ عربی ، دھلی کالج ، دھلی

[ مالک اس کتاب کا نائب صاحب، جو کوئی دعویٰ کرے
سو جھوٹا ہے ]

اسی صفحے پر دو تین جگہ قصے کا نام «قصۂ مہر افروز و دلبر» لکھا ہے اور اسی پر قصۂ عیسوی خاں بھی درج ہے دوسرا عکس ورق ا۔ ب کا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ گوالیار میں خانقاہ حضرت جی کے کتب خانے میں رہ چکا ہے اور اسے سید علی غمگین دہلوی کے سجادہ نشین شاہ محمد غنی حضرت جی نے آغا حیدر حسن دہلوی کو نذر کیا تھا۔

آغا حیدر حسن دہلوی ( پس پردہ والے ) دلّی کے روڑے ہیں۔ بیگمات اور شرفاء کی زبان اور دلّی کے لب و لہجے پر حیرت انگیز قدرت رکھتے ہیں۔ دلّی کی نصف صدی سے پہلے کی سماجی زندگی، ماحول، ٹھاٹ باٹ اور رنگ رلیوں کے بارے میں جتنا اور جیسا وہ بیان کر سکتے ہیں شاید کسی دوسرے سے ممکن نہ ہو۔ اُن کی گفتگو بڑی رسیلی، لچھے دار اور بانکے تیور لیے ہوئے ہوتی ہے۔ آسکر وائلڈ کے لیے سنا تھا کہ جس محفل میں وہ موجود ہوتا تھا سب اُسی کی طرف «ہمہ تن گوش» رہتے تھے اور آغا حیدر حسن کو دیکھا ہے کہ جہاں وہ «گل افشانی گفتار» کے جوہر دکھا رہے ہوں کسی اور کا چراغ نہیں جل سکتا۔

آغا حیدر حسن نے یہ مخطوطہ پروفیسر مسعود حسین خاں کو دیا اور انھوں نے اسے محنت اور سلیقے سے مرتب کرکے شائع کیا ہے۔ مخطوطہ کی چند اہمیتیں یہ ہیں :

الف : یہ شمالی ہند میں اردو نثر کے قدیم نمونوں میں سے ایک ہے

ب : یہ دلّی اور اس کے اطراف کی بولی پیش کرتا ہے

ج : یہ ہماری داستانوں کے ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافہ ہے

د : اس کی زبان کا صوتیاتی اور لسانیاتی مطالعہ ہمیں اردو کی بولی کے ارتقاء کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے

ہ : اس قصے سے طبقۂ امراء کی معاشرت، طور طریق، لباس، گفتار، آداب و القاب اور عمومی ماحول کا اندازہ ہوتا ہے۔

نظر بریں کوئی ایسا شخص ہی اس کتاب کو ایڈٹ کرنے کا اہل ہو سکتا تھا جسے اُردو زبان کی مختلف بولیوں اور اُن کے عہد بعہد ارتقا کا حال معلوم ہو، جو ہند آریائی زبانوں کے ڈھانچے سے عالمانہ واقفیت رکھتا ہو، ساتھ ہی اُردو کے کلاسکی سرمائے پر اس کی گہری نظر ہو۔ جو کتاب کا متن جدید اصول ترتیب سے مدون کرے اور اس کے مواد کا ادبی و لسانیاتی جائزہ لے سکے۔ دیکھا جائے تو ڈاکٹر مسعود حسین خاں اس کے لیے موزوں ترین شخصیت ہیں۔ انھوں نے متن کو بہترین انداز سے پیش کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا ہے۔

لیکن کتاب کی ادبی، لسانی اور تاریخی اہمیت کی وجہ سے لامحالہ چند سوالات ذہن میں آتے ہیں اگر یہ طے ہو جائے کہ مصنف کون ہے تو زمانہ خود بخود متعین ہوجائے گا۔

قصے کا مصنف:

اس کتاب کو عیسوی خاں کی تصنیف کہا گیا ہے۔ سرورق پر بھی یہی نام چھپا ہے، مگر اصل مخطوطے کے متن میں کہیں عیسوی خان کا نام نہیں آیا۔ پہلے صفحے پر (جس کا عکس شامل کتاب ہے) قصۂ عیسوی خاں لکھا ہوا ہے، اس ایک موقع کے سوا اور کہیں یہ مذکور نہیں کہ تصنیف کرنے والا کون ہے؟ پہلے ورق کے یہ الفاظ بھی کسی دوسرے کے قلم سے ہیں یعنی متن کتاب کے خط سے مختلف خط ہے۔ ثانیاً ان الفاظ سے لازماً یہ مطلب نہیں نکلتا کہ یہ قصہ «تصنیف عیسوی خاں» ہے۔[1]

مقدمے میں مصنف کی شخصیت سے بحث کرتے ہوئے، آغا حیدر حسن دہلوی کے حوالے[2] سے فاضل مرتب نے لکھا ہے کہ عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں

(۱) میں نے اس تبصرے کا اولین مسودہ اشاعت سے قبل ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی خدمت میں بھیج دیا تھا۔ اُنھوں نے جابجا اپنے اختلافی نوٹ لکھے ہیں جنھیں یہاں قلابین [ ] میں درج کیا جائے گا۔ آخر میں مسعود صاحب کا وہ خط بھی درج کر رہا ہوں جو اُنھوں نے مضمون کا مسودہ واپس کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا۔

(۲) [محض آغا صاحب کے حوالے سے نہیں، بلکہ فرحت اللہ بیگ کے حوالے سے بھی جو نسبۃً زیادہ مستند ہیں۔ مسعود حسین خاں]

رؤساے دہلی کا ایک قدیم خاندان تھا۔ آزاد نے شاہ نصیر کے ذکر میں ان کا ایک لطیفہ درج کیا ہے۔

«عیسیٰ خاں اور موسیٰ خاں دو بھائی دلی میں تھے۔ مال و دولت کی بابت دونوں میں جھگڑا ہوا، عیسیٰ خاں ناکام ہوئے۔ موسیٰ خاں نے کچھ عدالت کے زور سے کچھ حکمت عملی سے سارا مال مار لیا۔ شاہ صاحب (نصیر دہلوی) نے بطور ظرافت چند شعر کا قطعہ کہا،[1] ایک مصرع یاد ہے:

ہوئی آفاق میں شہرت کہ عیسیٰ خاں کا گھر موسا

لطف یہ کہ دونوں بھائی شاعر تھے۔ ایک کا تخلص آفاق، دوسرے کا شہرت تھا»[2]۔

اس کے بعد مسعود صاحب نے لکھا ہے کہ: «عیسیٰ خاں، موسی خاں کے بارے میں مزید تفصیلات مضامین فرحت (حصہ ششم) میں حافظ عبدالرحمن خاں احسان کے حالات میں فرحت اللہ بیگ نے درج کی ہیں۔ احسان کا تعلق اسی خاندان سے تھا۔ لیکن اس خاندان کے تمام حالات کا سر چشمہ آغا حیدر حسن صاحب ہی کی معلومات ہے حافظ عبدالرحمن خاں احسان جن کے پر نانا تھے»۔[3]

آگے چل کر بتایا ہے کہ «احسان کے آبا و اجداد «کسی زمانے» میں بخارا کے حاکم تھے «جب» مغلوں نے ترکستان کو تاراج کرنا شروع کیا، اس وقت یہ خاندان ہٹ کر ہرات آ گیا . . . آخر دو بھائیوں نے گھر بار کو خیرباد کہہ کر ہندوستان کا رخ کیا۔ اس زمانے میں خاندان تغلق دہلی میں حکمران تھا، ان دونوں بھائیوں کی دہلی میں بڑی قدر و منزلت ہوئی۔ بڑے بھائی کو موسیٰ خاں اور چھوٹے بھائی کو عیسیٰ خاں خطاب ملا . . . . خدا معلوم کس نیک ساعت میں خطاب ان بھائیوں کو ملے تھے کہ دہلی میں بیسیوں خاندانوں میں بادشاہت بدل گئی

(۱) ڈاکٹر تنویر احمد علوی نے کلیات شاہ نصیر دہلوی ایڈٹ کیا ہے۔ میرے استفسار پر اُنھوں نے بتایا کہ یہ قطعہ کلیات میں موجود نہیں ہے۔

(۲) آب حیات: ۴۱۲ (طبع دہم)

(۳) قصہ مہر افروز و دلبر (مقدمہ) ۲ [یہ صحیح نہیں، فرحت اللہ بیگ کی معلومات خاندانی ہیں، جس کی تصدیق کر لی گئی ہے۔ م ح خ]

لیکن یہہ خطاب اسی طرح باپ سے بیٹوں پر اترتے چلے آئے اور غدر کے بعد جب دہلی کی سلطنت ختم ہو گئی اس وقت ان کا بھی سلسلہ ٹوٹا[1] ۔ »

آغا حیدر حسن دہلوی ہی کی روایت ہے کہ «یہہ خاندان ثروت و اقتدار کے ساتھ علم و فضل میں بھی ممتاز رہا ہے اگر ایک طرف یہہ لوگ دربار میں امراء کے طبقے میں کھڑے ہوتے تھے تو دوسری طرف خلوت خاص میں علماء کے ساتھ بیٹھے نظر آتے تھے ۔ سلطنت مغلیہ کے زمانے میں شہزادوں اور شہزادیوں کو کلام مجید پڑھانے کی خدمت اسی خاندان میں تھی ۔ اور غدر تک قائم رہی ۔ ۔ ۔ محمد شاہ اور احمد شاہ کے زمانے میں یہہ خدمت احسان کے والد حافظ غلام رسول خاں کے سپرد تھی ۔ ان کا خطاب موسیٰ خاں محب الدولہ بہادر تھا ۔ »[2]

خود فاضل مرتب نے یہہ تسلیم کیا ہے کہ مخطوطے پر «قصہ عیسوی خاں بہادر» کسی دوسرے قلم سے لکھا ہوا ہے ۔ پھر عیسیٰ خاں اور عیسوی خاں میں بہت فرق ہے اگر یہہ مان لیا جائے کہ عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں خطاب والے امراء ہوئے ہیں تو ان میں سے کون سے عیسیٰ خاں ہیں جو اس قصے کے عیسوی خاں بن گئے ہیں ؟ آغا حیدر حسن دہلوی ایک پر بہار شخصیت ہیں مگر وہ تاریخ اور روایت میں فرق نہیں کرتے اور ان کے بیان کو تاریخی سند کا درجہ دینا مشکل ہے ۔

محمد حسین آزاد نے جن عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے ایک کا تخلص آفاق اور دوسرے کا شہرت بتایا ہے، یہہ بھی ایک لطیفے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا ۔ شاہ نصیر کے ہم عصر شعراء کا حال عموماً تذکروں میں مل جاتا ہے، اس نام اور تخلص کے شاعروں کا کہیں سراغ نہیں ملا ۔ البتہ امیر بخش شہرت اور فرید الدین آفاق [ متوفی ۱۲۵۳ھ / ۱۸۳۷ء] اسی عہد میں ہوئے ہیں ۔

---

( ۱ ) قصہ مہر افروز و دلبر ( مقدمہ ): ۳

( ۲ ) ایضاً : ۳ ۔ جب تک حافظ غلام رسول خاں کا سال ولادت و وفات معلوم نہ ہو یہہ بیان تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ محمد شاہ کے آغاز اور بہادر شاہ کے انجام میں تقریباً ( ۱۴۰ ) برس حائل ہیں ۔ عادۃً یہہ ممکن نہیں کہ باپ کو جو خدمت محمد شاہ کے زمانے میں ملی ہو، بیٹے کے حصے میں بہادر شاہ ثانی کے عہد میں آئی ہو ۔ حافظ غلام رسول اس خدمت پر شاہ عالم ثانی کے دور میں رہے ہوں گے ۔

شہرت کے باپ کا نام عیسیٰ خاں تھا اور آفاق شہرت کے پھوپی زاد بھائی تھے ۔ یہ تینوں دلی سے حیدر آباد دکن چلے گئے تھے[1] وہاں نواب شمس‌الامراء بہادر اور مہاراجہ چندو لال شاداں [متوفی ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۵ء] کے درباروں سے توسل پیدا کیا تھا ۔[2]

یہ بعض کتابوں کے مصنف بھی ہیں ۔ دونوں شاہ فخر الدین محب النبی دہلوی [ف ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۵ء] کے مرید تھے ۔ شاہ کمال نے تذکرہ مجمع الانتخاب میں ایک شاعر میر بخش شہرت کا ترجمہ لکھا ہے[3] اور انہیں باصطلاح احیاء یاد کیا ہے یعنی [۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء] میں زندہ تھے ۔ میرا خیال ہے کہ کاتب نسخہ کی غلطی یا شاہ کمال کے سہو سے امیر بخش کی جگہہ میر بخش لکھا گیا ہے ۔ اس کی تقویت اس سے بھی ملتی ہے کہ میر بخش کے باپ کا نام عیسیٰ خان ہی بتایا ہے ۔

بدین وجوہ میرا خیال ہے کہ آزاد والے لطیفے کا تعلق عیسیٰ خاں اور موسیٰ خاں سے ہے تو آفاق اور شہرت اس میں برائے بیت ہیں اور اگر اس تخلص کی رعایت ہے تو یہ قصہ مذکورہ بالا دو بھائیوں کا ہو سکتا ہے ۔

رہا اس خاندان کا معاملہ جس میں تغلق کے وقت سے بہادر شاہ ظفر تک خطاب «اُترتا» رہا حالانکہ «بیسیوں خاندانوں میں بادشاہت بدل گئی» تو عرض یہ ہے کہ اس میں دو غلطیاں ہیں جس پر مسعود صاحب کو غور کرنا چاہئے تھا ایک تاریخی دوسری منطقی — تاریخی تو یہ کہ تغلق کے بعد لودھی خاندان آیا ہے اور ان کے بعد مغلوں کا زمانہ ہے (درمیان میں بیس سال سوری خاندان کے ہیں) یہ «بیسیوں خاندان» بہت بڑا مبالغہ ہے ۔ سلطنت کے ابتدائی زمانے کی تو زیادہ تاریخیں نہیں ہیں لیکن عہد مغلیہ کا بہت کچھ حال کتابوں میں محفوظ ہے ۔ ایسا خاندان جو تغلق سلاطین (آغاز: ۱۳۲۱ع) کے زمانے سے عہد بہادر شاہ ظفر

---

(۱) گلزار آصفیہ : ۴۵۹

(۲) تذکرہ مجمع الانتخاب (تلخیص نثار احمد فاروقی) مشمولہ تین تذکرے ۹۱ نیز مخطوطہ سالار جنگ ورق ۵۲۹ ۔ الف ۔

(۳) حوالہ ماسبق

(خاتمہ : ۱۸۵۷ء) تک منصب امارت پر فائز اور علم و فضل میں ممتاز رہا ہو، اس کے کسی اہم فرد کا ذکر تاریخوں میں کیوں نہیں ہے؟ مغلوں کے آخری زمانے میں موسیٰ خاں کا خطاب ملتا ہے مثلاً نواب سیف الرحمن خان (عہد ظفر) بھی موسیٰ خاں کہلاتے تھے،[1] مگر عیسیٰ خاں بھی متوازی خطاب رہا ہو یہ کہیں نہیں دیکھا۔

دوسری منطقی غلطی یہ ہے کہ دو خطاب ایک ہی خاندان میں دو بھائیوں پر «اُتر» ہی نہیں سکتے اگر الف اور ب دو بھائی تھے جنھیں عہد تغلق میں خطاب ملا اور پھر ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا تو عہد ظفر تک آتے آتے دونوں خطاب دلر «بھائی» کہاں رہے ہم جدّ ہوئے۔ اگر یہ دستور رہا تھا کہ دو حقیقی بھائیوں میں یہ خطاب چلتا رہے تو کیا ضرور ہے کہ تغلق سے ظفر تک ساری پشتوں میں دو حقیقی بھائی پیدا ہوتے رہیں۔ اور یہ بھی مان لیں تو شروع سے آخر تک ایک بھائی کی اولاد محروم ہوتی چلی آئے گی۔

رہی یہ بات کہ عہد محمد شاہ اور احمد شاہ میں اس خاندان کے افراد قرآن پڑھاتے تھے پڑھاتے ہوں گے تو ان کا خطاب عیسیٰ خاں، موسیٰ خاں نہیں تھا اور تھا تو قرآن نہیں پڑھاتے تھے۔ اس عہد کی کسی کتاب میں ان کا حوالہ نہیں ملتا۔ عہد محمد شاہ میں خواجہ عیسیٰ تھے ان کے باپ کا نام خواجہ موسیٰ تھا اور خطاب سر بلند خاں، دادا کا بھی یہی خطاب تھا۔ خواجہ موسیٰ کو معز الدین جہاندار شاہ کی بیٹی عفت آرا بیگم منسوب ہوئی تھی گویا خواجہ عیسیٰ جہاندار شاہ کے نواسے تھے۔[2]

دوسرے میر عیسیٰ تھے۔ ان کا خطاب ہمت خاں تھا یہ قصۂ کامروپ فارسی کے مصنف ہیں اور امراء عالمگیری میں سے تھے (وفات ۱۰۹۲ھ/۱۶۸۱ء) ان کا بیٹا نیک نام خاں عہد محمد شاہ میں مرا ہے مشہور فارسی شاعر میر محمد افضل

---

(۱) گلدستۂ انجمن (طبع ۱۲۸۴ھ) مطبع اکبری دہلی۔ یہ ان مشاعروں کی روداد ہے جو موسیٰ خان کے بیٹے احسان الرحمن خاں منعقد کیا کرتے تھے۔

(۲) تاریخ محمدی : ۱۱۸

ثابت انہیں میر عیسیٰ[1] کے بیٹے تھے[1] - ظاہر ہے کہ یہہ سب نام خارج از بحث ہیں پھر آخر وہ کون خاندان تھا جو اتنا « ممتاز » اور ایسا گمنام رہا ؟

سب سے اہم بات تو یہہ ہے کہ « عیسوی خاں » کسی کا نام نہیں ملتا - اس سے ظاہر ہے کہ یہہ کوئی معروف شخصیت نہیں تھے - اگر دربار سے کچھ تعلق ہوتا تو کتابوں میں حوالہ آتا ، شاعر ہوتے تو تذکروں میں ملتے ، مصنف ہونے کی صورت میں بھی ضمناً کچھ احوال کہیں سے دستیاب ہو سکتا تھا - گویا « عیسوی خاں » اگر قصے کے مصنف ہیں بھی تو غیر اہم اور غیر علمی شخصیت ہیں -

[ قصے کو بغور پڑھنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ[2] یہہ « تصنیف » ہے بھی نہیں ، دراصل ایک داستان ہے جو کسی داستان گو نے بیان کی ہے اُسے بجنسہٖ اُسی کے تلفظ میں لکھ لیا گیا ہے - ہو سکتا ہے کہ عیسوی خاں کوئی داستان گو رہے ہوں ، یا انہوں نے یہہ داستان کسی اور سے سن کر قلمبند کی ہو - جن حضرات نے میر باقر علی داستاں گو کو سنا ہے وہ تصدیق کرتے ہیں کہ یہہ داستان کا بیانیہ انداز ہے - دھلی میں آج بھی ایک دو حضرات ایسے موجود ہیں جو میر باقر علی کی داستاں گوئی کا حال بتاتے ہیں اور جستہ جستہ عبارتیں سنا کر اُن کی نقل اُتار سکتے ہیں - اس فن کا کمال یہہ تھا کہ داستان تو مختصر ہوتی تھی لیکن « بات کا بتنگڑ » بنایا جاتا تھا - مثلاً شہزادے کے کھانے کا ذکر ہوا تو ایک ہی سانس میں سو ڈیڑھ سو کھانوں کے نام گنا دئے ، شکار کا بیان آیا تو شکار کے سیکڑوں اسلحہ اور بھانت بھانت کے جانوروں کی فہرست بتا دی - اسی طرح لباس ، زیور ، آتش بازی یا محل کے سازو سامان کی شرح بیان کر دی - اس قصے میں تمام قرینے داستاں گوئی کے موجود ہیں - اسے « تصنیف » سے زیادہ زبانی روایت کہنا چاہئے -

---

(۱) سفینۂ ہندی : ۴۴ ، سفینۂ خوشگو : ۲۲۲

(۲) [اس بات کی جانب خود میں نے مقدمے میں اشارہ کیا ہے - م ح خ]
مسعود صاحب نے مقدمے میں یہہ لکھا ہے : پوری داستان بول چال کی زبان میں لکھی گئی ہے بلکہ غالباً جیسا کہ اس زمانے کا دستور تھا ، لکھوائی گئی ہے - جملوں کا دروبست تحریر کا نہیں تقریر کا ہے - ( قصہ مہر افروز و دلبر مقدمہ : ۱۳ )

دوسری بات یہ ہے کہ داستان گو دہلی کا باشندہ معلوم نہیں ہوتا ۔ الفاظ اُس نے جس طرح ادا کیے ہیں اگر ویسے ہی قلم بند ہوئے ہیں تو وہ کھڑی بولی کے علاقے (روہیل کھنڈ یا مغربی اضلاع) کا رہنے والا ثابت ہوتا ہے مجھے پروفیسر مسعود حسین خاں کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ «عیسوی خاں کا قلعے سے گہرا تعلق رہا ہے اور اس نے یہ قصہ کسی وقت ۱۷۳۲ع تا ۱۷۵۹ع کے درمیان لکھا ہوگا۔ اور یہ عیسوی خاں غالباً حافظ عبدالرحمن خاں احسان کے چچا ہوں گے» ۔ چونکہ حافظ غلام رسول خاں کا خطاب موسی خاں تھا لہذا ان کے بھائی کا عیسی خاں ہوگا ۔ یہ دلیل قوی نہیں ہے ۔ احسان کے چچا کا نام یا خطاب معلوم ہونا مشکل نہیں، اور عیسی خاں فرض کرلیں تب بھی وہ «عیسوی خاں» نہ ہوئے ۔ ان امور سے قطع نظر کرلیں تو بھی ان کا زمانہ کسی طرح عہد محمد شاہ نہیں ہوسکتا ۔

## قصے کی زبان :

قصے کی زبان کا جیسا عالمانہ تجزیہ مسعود صاحب نے کیا ہے اس پر میں کیا عرض کروں لسانیات میرا موضوع نہیں، لیکن اتنا سمجھ سکتا ہوں کہ اس زبان میں نہ پنجابی کا اثر ہے نہ ہریانی کا ۔ کھڑی بولی کے مغربی اضلاع کی چھاپ البتہ نظر آتی ہے ۔ مسعود صاحب نے پہلے ہی صفحے پر متن یوں لکھا ہے[۱] :

> «اس شہر کے بیچ کد ہے عید اور شادی نہ معلوم ہوتی تھی کیوں کہ عید اور شادی دن رات رہتی تھی» ۔

میں ان الفاظ کو عکس کی مدد سے یوں پڑھ رہا ہوں : «اس شہر کے بیچ کدھی عید اور شادی ... الخ» مسعود صاحب، «کد» کو «کب» بتاتے ہیں میرا خیال ہے[۲]

---

(۱) متن کی قراعت میں جہاں مجھے اختلاف ہے وہ کل عبارتیں یہاں پیش نہیں کی گئیں اور طوالت کے خوف سے اُنہیں نظر انداز کر دیا گیا ۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ میری قراعت ہی صحیح ہو ۔

(۲) [کدھی سے مجھے اتفاق نہیں ۔ مطلب خبط ہو جاتا ہے ۔ «کد» کب کے لیے مستعمل رہا ہے ۔ کدھی کے ساتھ جملہ یوں ہوگا : کدھی ہے عید اور کدھی شادی الخ ۔ کدھی «کد» ہی کی تاکیدی شکل ہے ۔ کد اور کدھی دونوں رائج رہے ہیں م ح خ ]

یہ گدھی ( =کبھی ) ہے جو آج بھی میرٹھ اور مرادآباد کے عوام کی زبان پر ہے۔
اسی طرح یہ مثالیں :

جگہ = تشدید سے لکھا گیا ہے ۔ مغربی اضلاع میں آج بھی سنا جاتا ہے
تن = اُن، تئیں = اسے مرتب نے «تو» کا ہم معنی قرار دیا ہے ۔ اس میں ضمیر واحد حاضر کے ساتھ علامت فاعلی ممزوج ہے یعنی تیں ( تو + نے ) ہے ۔ سودا اور قائم وغیرہ نے اسے نظم کیا ہے ۔ مغربی اضلاع میں خوب بولا جاتا ہے دھلی والے شاید ھی بولتے ہوں، اب تو قطعاً سننے میں نہیں آیا ۔ غالب کو ایک جگہ مغالطہ ہوا ہے اُنھوں نے « تئیں » کے استعمال سے کراہت کا اظہار کیا ہے حالانکہ وہ « تیں » کے خلاف لکھنا چاہتے تھے ۔[1]

ایک جگہ لفظ « بساتے » آیا ہے : « اپنی بساتے بادشاہ کوں ظالم نہ کرنے دے » ص (۳۲۷) اس پر فاضل مرتب نے لکھا ہے کہ « یہ ھندی لفظ وِسترت = پھیلاؤ کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور عربی لفظ بساط سے معنی اور تلفظ میں بہت قریب ہے » میری ناقص رائے میں اس کا ھندی لفظ وستار विस्तार سے کچھ تعلق نہیں یہ عربی لفظ بساط ھی کی بگڑی ہوئی شکل ہے چونکہ املا میں لکھا گیا ہے اس لیے کاتب نے ت سے لکھ لیا ہے[2]۔

کتاب میں نیلم کی جگہ نیان ملتا ہے، میم کو نون سے اس طرح بدلنے کی مثالیں مغربی اضلاع میں پائی جاتی ہیں ۔ اِتی ( اتنی ) چھڑکتے ای ( = چھڑکتے ھی ) یا جن الفاظ کے آخر میں ی ہو ان پر ی ن کا اضافہ کر کے جمع سالم بنانا ( پر ییں )۔

---

(۱) تیں اور تئیں دو علیحدہ ضمیریں ہیں ۔ تیں = تو ( نے )، تئیں = آپ، خود غالب نے «تئیں» ھی کے خلاف لکھا ہے ۔ تیں ( تو + نے ) کا مفہوم مسلسل دکنی سے ملتا ہے اور شمالی ھند میں قدیم زمانے میں رائج رہا ہے ۔ م ح خ ] مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اس موضوع پر قاضی عبدالودود صاحب « تحریک » ( دھلی ) میں ایک مضمون « غالب اور تئیں » لکھ چکے ہیں، اس سے رجوع کیا جائے ۔

(۲) [ بساط اور بسات کے لیے دیکھیے فرھنگ آصفیہ جس سے میرے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے ۔ دیہات میں « بسات » ھند آریائی لفظ ھی بولا جاتا ہے یہ لفظ بولیوں تک میں رائج ہے ۔ م ح خ ]

کنے ای ( = کتنے ہی ) ، وھاں ھی ( = وھیں ) کو وھانیں کہنا ، یہ سب مغربی اضلاع سے مخصوص[1] ھیں ایک عبارت یوں ھے :

« گلرخ بادشا ھزادے کی خاطر نشان کرتی ھے کہ تیں[2] خاطر جمع رکھ » ۔ ( ص ۱۳۵ )

مسعود صاحب نے حاشیے میں بتایا ھے کہ « خاطر نشاں = دل جمعی و دل جوئی کے معنی میں ھے ۔ فرہنگ آصفیہ میں اسے اردو ترکیب بتایا ھے جو عوام میں خاطر جمع کے معنوں میں مستعمل ھے ۔ « نشا خاطر » بھی بولا جاتا ھے ، میں اس عبارت کو یوں پڑھتا ھوں :

« گلرخ بادشاھزادے کے خاطر نشان کرتی ھے»[3] ۔ خاطر نشان کا مطلب ھے اچھی طرح سمجھانی ھے عوام میں جو « نشا خاطر » بولتے ھیں وہ « نزاع خاطر » کی بگڑی ھوئی شکل ھے جس کا مفہوم ھے دل کو ھر اندیشے سے خالی رکھنا ۔ تم نشا خاطر رھو = ( نزاع خاطر رھو ) یعنی دل میں کچھ اندیشہ نہ لاؤ ۔ اصل عربی لفظ نزع الخاطر ھے جسے اردو والوں نے «نشا خاطر» بنایا ھے ۔ خیر ساری بحث کا خلاصہ یہ ھے کہ :

( الف ) محمد حسین آزاد نے شاہ نصیر کے ذیل میں جو لطیفہ لکھا ھے اس سے فاضل مرتب نے بروایت آغا حیدر حسن دھلوی اور مرزا فرحت اللہ بیگ ، یہ نتیجہ برآمد کیا ھے کہ عیسی خاں موسی خاں دو بھائی تھے اور ایک کا تخلص شہرت ، دوسرے کا آفاق تھا ، یہ صحیح نہیں ۔

( ب ) اس امر کی قوی شہادت موجود نہیں کہ عیسوی خاں ( یا عیسی خاں ؟ ) ھی قصے کے مصنف ھیں ۔ اگر ھیں تو انھوں نے اس کو تصنیف کے طور پر

---

(۱) [ اگر بعض خصوصیات مغربی اضلاع میں پائی جاتی ھیں تو وہ اس کی تردید نہیں کرتیں کہ دھلی کی زبان میں نہیں پائی جاتیں بہر حال دھلی لسانی اعتبار سے میرٹھ کے ضلع سے مربوط ھے ۔ م ح خ ]

(۲) [ دیکھیے یہاں تیں کے معنی « تو » ھیں نہ کہ تو نے ۔ م ح خ ]

(۳) [ یہ موقع کے مطابق نہیں اس لیے کہ شاھزادہ ڈر رھا ھے اور گلرخ اس کی دل جمعی کر رھی ھے نشا خاطر اسی لیے بولا بھی جاتا ھے ۔ م ح خ ]

قلم بند نہیں کیا بلکہ یہ داستاں گو تھے اور کسی شخص نے ان کی داستان کو اس التزام کے ساتھ لکھ لیا ہے کہ جس طرح وہ بولتے جائیں ویسے ہی الفاظ لکھ لیے جائیں۔ یا داستان گو کوئی اور مجہول شخص ہے قلمبند کرنے والے عیسوی خاں ہیں ۔

( ج ) اس قصے کا لسانیاتی مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اس کا لکھنے ( یا بولنے ) والا مغربی اضلاع کا باشندہ ہے اس کی زبان پر میرٹھ ، مظفرنگر ، سہارنپور مرادآباد اور بجنور کی بولیوں کا گہرا اثر معلوم ہوتا ہے ۔

—( ۲ )—

اس بحث کے بعد بھی دو باتیں حل نہیں ہوسکیں : ایک تو یہ کہ عیسوی خاں کون ہیں؟ دوسرے ان کا زمانہ کیا ہے ؟ کتاب چونکہ اردو کی قدیم بولی میں ہے اس لیے زمانے کی اہمیت خاص طور سے اور بھی بڑھ جاتی ہے ۔ جب کوئی کھلی ہوئی شہادت یا سند موجود نہ ہو تو قرائن ہی رہ نمائی کرتے ہیں۔ میں نے اس موضوع پر غور کرنے کے بعد جو نتیجہ برآمد کیا ہے فاضل مرتب کے ملاحظے کے لیے اُسے بھی پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں ۔

فرید الدین آفاق اور امیر بخش شہرت کا حوالہ اوپر آچکا ہے ۔ پہلے ان کا مختصر تعارف ضروری ہے :

سادات کا ایک چھوٹا سا خاندان کشمیر سے آکر دہلی میں بس گیا تھا ، اس خاندان کے ایک فرد عیسی خاں بھی تھے ، ان کی بہن کی شادی شاہ سلیمان[1] ساکن جلال آباد ( مظفر نگر ) کے خاندان میں سید بہاء الدین سے ہوئی تھی[2] جن کے بطن سے میر فرید الدین پیدا ہوئے۔ ان کا تخلص آفاق تھا[3] اور یہ حکیم ثناء اللہ خاں

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۸ [ نیز ترجمہ گلستان ( اُردو) خطی نسخہ انجمن ترقی اُردو پاکستان کا دیباچہ ]

(۲) کریم الدین : طبقات شعرائے ہند : ۳۵۳

(۳) آفاق کا انتقال ۱۲۵۳ ھ /۱۸۳۷ ع میں ہوا جیسا کہ شمس الدین فیض کے مستخرجہ مادۂ تاریخ : [ زاقصاے آفاق آفاق رفت ] سے ظاہر ہے۔ فہرست مخطوطات انجمن مرتبہ افسر امروہوی ۱ | ۳۴۵

فراق کے شاگرد تھے۔[1] خود عیسی خان کے ایک فرزند امیر بخش تھے یہ شہرت تخلص کرتے تھے اور یہ بھی ثناء اللہ فراق سے اصلاح لیتے تھے[2] - شہرت، آفاق کے ماموں زاد بھائی تھے[3] مگر اس طرح رہتے تھے کہ عام طور سے انھیں حقیقی بھائی سمجھا جاتا تھا - یہ دونوں ہی شاہ فخر الدین دہلوی ( ف ۱۱۹۹/۱۷۸۵ء) سے سلسلۂ چشتیہ نظامیہ میں بیعت تھے[4] اور تصنیف و تالیف کا کام بھی اشتراک سے کرتے تھے[5] -

شہرت خاصے شوخ طبع تھے - حکیم قدرت اللہ قاسم نے لکھا ہے کہ میرے منع کرنے کے باوجود[6] ایک مشاعرے میں شاہ نصیر دہلوی سے بھڑ گئے اس لیے کہ شاہ نصیر اور فراق میں ادبی چشمک رہتی تھی آزاد نے جو واقعہ لکھا ہے[7] : ہوئی آفاق میں شہرت کہ عیسیٰ خاں کا گھر موسا

اس میں آفاق یہی میر فرید الدین ہیں، شہرت امیر بخش ہیں اور عیسیٰ خاں شہرت کے باپ اور آفاق کے ماموں ہیں - موسا ( موسنا = صفایا کرنا ) شاید محض عیسیٰ کی رعایت سے بطور ایہام آیا ہے یہ ان دونوں کی ہجو ہے جو اپنے استاد ثناء اللہ خاں فراق کی طرف سے شاہ نصیر سے مہاجاۃ کرتے تھے -

آفاق شہرت اور عیسیٰ خاں تینوں حیدرآباد چلے گئے تھے وہاں نواب مشیرالملک[8]، نواب شمس الامراء بہادر[9] اور مہاراجا چندولال[10] شاداں سے وقتاً فوقتاً توسل رہا - شاہ کمال

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۸ عمدہ منتخبہ : ۱۰۹ - خویشگی اور شیفتہ نے بھی ان کا ترجمہ لکھا ہے - درگا پرشاد نادر دہلوی نے انھیں « جلال آبادی » بتایا ہے - خزینۃ العلوم : ۱۰۱

(۲) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴ (۳) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴

(۴) غالباً آفاق نے قادری سلسلے میں شاہ سلیمان قادری جلال آبادی سے بھی بیعت کی تھی ( گلستان اردو منظوم - مخطوطہ انجمن کراچی )

(۵) دیکھیے فہرست مخطوطات انجمن کراچی مرتبہ افسر امروہوی جلد اول طبع ۱۹۶۵ء

(۶) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴

(۷) آب حیات : ۴۱۲ ( طبع دہم ) (۸) یہ نواب ارسطو جاہ کا خطاب تھا

(۹) متوفی ۱۲۸۰ ھ / ۱۸۶۳ء (۱۰) متوفی ۱۲۶۱ ھ / ۱۸۴۵ء

کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تذکرہ مجمع الانتخاب کی تالیف سے دو سال قبل حیدر آباد آئے تھے ۔ تذکرے کا زمانہ تالیف اسم تاریخی «مجموعۂ انتخاب» سے برآمد ہوتا ہے (= ۱۲۱۸ ھ / ۱۸۰۳ ء ) اس سے ظاہر ہے کہ ان تینوں کا سفر حیدرآباد ۱۲۱۶ ھ / ۱۸۰۱ ء میں ہوا ۔ شمس الامراء کی ملازمت کے زمانے میں ان دونوں نے یہ کتابیں لکھیں ۔ جو مشترک تصانیف ہیں ان کے سامنے صراحت کر دی گئی ہے باقی صرف آفاق کی ہیں :

۱ ـ دانش افروز ( ترجمہ کلیلہ و دمنہ ) یہ آفاق اور شہرت کی مشترک تصنیف ہے اس میں پندرہ ہزار اشعار ہیں ۔ ۱۲۲۱ ھ / ۱۸۰۶ ء میں لکھی گئی ۔ قلمی نسخے آصفیہ ( حیدر آباد دکھن) اور انجمن ترقی اردو پاکستان کے کتب خانوں میں ہیں ۔

۲ ـ ترجمہ منطق الطیر ( منظوم ) یہ بھی دونوں کی مشترک تصنیف ہے ۔ تعداد ابیات ۴ ہزار سنہ ترجمہ ۱۲۲۷ ھ / ۱۸۱۲ ع نسخہ خطی انجمن کراچی[1] ۔

۳ ـ چمنستان برکات[2] : ( نظم ) مناقب غوث اعظم رض ـ ابیات ۱۱۶۷ تالیف ۱۲۲۷ ھ / ۱۸۱۲ ء نسخہ انجمن ( کراچی )

۴ ـ گلدستہ مجلس[3] ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ ء

۵ ـ گلستان منظوم اردو[4] ـ ابیات ۳۹۹۰ سنہ ۱۲۳۳ ھ / ۱۸۱۸ ع خطی نسخہ انجمن کراچی ۔

۶ ـ دیوان ریختی ۱۲۳۹ ھ / ۱۸۲۳ ء

۷ ـ مجموعہ قصائد }
۸ ـ مثنوی خواب و خیال } ۵
۹ ـ کلیات آفاق }

ان میں زیادہ تر تصانیف آفاق کی ہیں اور کچھ مشترک ہیں ۔ شہرت کی علحدہ کوئی تصنیف نہیں ۔ عیسیٰ خاں ان کے ساتھ ہی حیدرآباد گئے تھے مگر معلوم ہوتا

---

(۱) افسر امروہوی : فہرست مخطوطات اردو ۱ : ۶۱ وغیرہ

(۲) فہرست مخطوطات جلد اول : ۶۱

(۳) ڈاکٹر زور : داستان ادب حیدرآباد ( بحوالہ افسر امروہوی )

(۴) فہرست انجمن ۱ : ۹۹

(۵) ڈاکٹر زور : داستان ادب حیدرآباد

ہے کہ ان کی ضعیفی کا زمانہ تھا اُنھوں نے وہاں تصنیف و تالیف کا کام نہیں کیا یا وہ اس میدان کے مرد نہیں تھے -

—(۳)—

شہرت اور آفاق کا اتنا تذکرہ تو ضمناً ہوگیا یہاں اصل شخصیت عیسیٰ خاں کی ہے جو امیر بخش شہرت کے باپ اور میر فرید الدین آفاق کے ماموں تھے[1]- ان کے بارے میں شاہ محمد کمال کمال نے یہ اطلاع دی ہے کہ یہ شاہ نظام الدین کے نائب تھے - شہرت کے ترجمے میں لکھا ہے :

« میر بخش خاں شہرت ... ولد عیسیٰ خاں ..... کہ نائب صوبہ دہلی یعنی شاہ نظام‌الدین صاحب بودند - باعث نیرنگی زمانہ از سہ سال وارد حیدرآباد ہستندخود سابق بسرکار نواب شہریار الدولہ بہادر بسر رشتہ روز گار بہ صیغۂ شاعری ممتاز و سرفرازست و والد بزرگوار ایشاں بسرکار نواب رفعت الملک بہادر بنوکری پیش قراراند، سرفرازست ( کذا ) و از فقیر باعث ہم وطنی ربط و اتحاد دلی دارند حق تعالیٰ سلامت دارد ... »[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ شہرت ۱۲۱۹ھ / ۱۸۰۴ع میں نواب شہریار الدولہ کے ملازم تھے اور ان کے والد عیسیٰ خاں نواب رفعت الملک کی سرکار سے وابستہ تھے ہم وطنی کا جو کمال نے ذکر کیا ہے اس سے مغالطہ نہیں ہونا چاہئیے - کمال کڑا مانک پور ( الہ‌آباد ) کے رہنے والے تھے اور آفاق و شہرت دہلی کے یہاں دونوں کا « ہندوستانی » ہونا مراد ہے یعنی دکن میں رہتے ہوئے یہ دونوں شمالی ہند کے تھے اس لیے ایک دوسرے کو ہم وطن سمجھا ہے -

اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ تالیف متذکرہ کے وقت ۱۲۱۹ھ / ۱۸۰۴ع میں عیسیٰ خاں زندہ تھے اور دکن آنے سے پہلے یہ شاہ نظام الدین کے نائب تھے -

اب تھوڑا سا حال شاہ نظام الدین کا بھی سن لیجیے : ان کا پورا نام سید شاہ نظام الدین قادری ہے[۳] - نسباً قادری تھے اور مادری نسب حضرت خواجہ باقی باللہ

(۱) مجموعہ نغز ۱ : ۳۵۴ (۲) نثار احمد فاروقی : تین تذکرے ۹۲

(۳) مجموعہ نغز ۲ : ۲۸۰ ، ان کے تفصیلی حالات ہم عصر تاریخوں میں مل جاتے ہیں - نیزرک : یونس خالدی « مطالعہ غمگین دہلوی » شائع کردہ انجمن ترقی اُردو ( ہند )

دهلوی پر مبنی هوتا هے - دهلی میں مادهو جی سیندهیا کے اقتدار کے زمانے میں یه صوبیدار تهے[۱] - اصطلاحاً حاکم صوبه یعنی صوبیدار ( گورنر ) کو صرف « صوبه » بهی کہتے هیں[۲] - « نائب صوبه دهلی » کا یہاں یه مطلب هے که صوبیدار دهلی کے نائب تهے - شاه نظام الدین دنیوی اقتدار کے ساته هی دولت باطن سے بهی مالا مال تهے بہت دیندار ، اوراد و وظائف میں مشغول رهنے والے اور صاحب سلسله بزرگ تهے[۳] - یہاں مزید وضاحت کے لیے ان کا شجره درج کرتا هوں :

شاه سید احمد دهلوی[۴]

شاه سید محمد — شاه نظام الدین احمد

شاه سید محمد[۵]: میر سید علی غمگین دهلوی — خواجه احمد میر

شاه نظام الدین احمد[۶]: سید عبد الرزاق — محمدی بیگم (منسوب به خواجه احمد میر) — نواب محمد میر

سید عبد الرزاق: فقیر محمد حضرت جی

فقیر محمد حضرت جی: غنی محمد حضرت جی[۹]

غنی محمد حضرت جی: رضا محمد حضرت جی

محمدی بیگم: سید بدر الدین فقیر المتخلص بکاشف[۷] (شاگرد غالب) ف ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء

سید بدر الدین: شمس الدین احمد سالم

شمس الدین احمد سالم: سید وحید الدین بیخود دهلوی (شاگرد داغ)

نواب محمد میر: سید محی الدین عرف نواب بڈھن[۸] — سید علی محمد

(بحواله یونس خالدی : مطالعه غمگین)

(۱) Souba: It is also Among the Marathas sometimes applied to a smaller Division Comprising Form 5 to 8 Tarafs (Hobson Jobson p.856 )

(۲) دیکھیے : هندستانی اردو لغت ( ڈنکن فاربس ) تحت لفظ « صوبه » جس کے معنی ( گورنر ) لکھے هیں نیز (Hobson Jobson)

(۳) مجموعه نغز ۲ : ۲۸۱

(۴) خمخانه جاوید ۱ : ۶۵۵ -

(۵) سید علی غمگین دهلوی ثم گوالیاری وهی معروف شخصیت هیں جن کے نام غالب کا خط پنج آهنگ میں موجود هے اور بقیه فارسی خطوط چند سال قبل دریافت هوکر چھپ چکے هیں - تفصیلات کے لیے رک : محمد مسعود احمد : حضرت غمگین غالب کی نظر میں - سہ ماهی اردو کراچی جلد ۳۸ شماره ۱) نیز فاران ستمبر ۱۹۵۹ء اور اردوے معلی دهلی کا غالب نمبر اول -

اس شجرے سے سارا مسئلہ حل ہوجائے گا ۔ جب ۱۸۰۴ء میں جنرل لیک نے دہلی کو فتح کرلیا اور مرہٹوں کے اقتدار کا خاتمہ ہوگیا تو شاہ نظام الدین بھی بر طرف ہوکر دہلی سے گوالیار چلے گئے، وہیں مہاراجا گوالیار نے ان کے لیے مدد معاش کا انتظام کردیا تھا ۔ میر سید علی غمگین دہلوی جن کے نام غالب کے متعدد خطوط دریافت ہوچکے ہیں انھیں شاہ نظام الدین کے بھتیجے تھے اور گوالیار میں حضرت جی کی خانقاہ بھی انھیں کی ہے جس کے کتب خانے میں «قصہ مہر افروز و دلبر» کا مخطوطہ رہا ہے اور جسے غمگین دہلوی کے سجادہ نشین غنی محمد حضرت جی نے ۷ مئی ۱۹۲۹ء کو آغا حیدر حسن دہلوی کی نظر کیا تھا ۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ عیسیٰ خاں شاہ نظام الدین قادری صوبیدار دہلی کے

---

(٦) غالب کے ایک خط میں انھیں کا حوالہ ہے : تمہارے ماموں نواب محمد میر خاں کے بڑے دوست ہیں» (بنام کاشف) خطوط غالب مرتبہ مہر ٦٠٠ ۔

(۷) سید بدرالدین احمد کاشفؔ غالب کے دوست اور مکتوب الیہ ہیں ان کے نام غالب کے پانچ خطوط ملتے ہیں (مہر : خطوط غالب ۵۹۹ وبعدہ) مگر ان کے حالات نہ مہر صاحب کو ملے نہ مالک رام (تلامذہ غالب ۲۵۰) اور عبدالرؤف عروج (بزم غالب ۳۲۴) کو ۔ یہ شاہ نظام الدین کے نواسے اور بیخود دہلوی کے دادا تھے ۔ ان کے خاندانی حالات میں ایک کتاب سیرت الصالحین عرصہ ہوا آگرہ سے چھپ چکی ہے ۔

(۸) ان کا حوالہ بھی خطوط غالب میں ملتا ہے : نواب محی الدین خاں کا حال سن کر جی خوش ہواہ (مہر ٦٠٣) ان کا عرف بڈھن صاحب یا بڈھے صاحب تھا ۔ بڈھے صاحب ساری املاک بیچ کر نوش جان کرکے بیک بینی و دوگوش بھرت پور جلے گئے» (مہر . خطوط غالب ۷۹)۱ ۔ نیز ملاحظہ ہو بزم غالب عبدالرؤف عروج ۸٦ ۔

(۹) یہی غنی محمد حضرت جی ہیں جنھوں نے قصہ مہرافروز و دابر کا مخطوطہ آغا حیدر حسن دہلوی کو دیا تھا ۔

نائب تھے تو اب اس مخطوطے کے پہلے صفحہ پر رومن رسم الخط میں لکھی ہوئی عبارت[1] (جو پہلے نقل ہو چکی ہے) دوبارہ پڑھیے :

« مالک اس کتاب کا نائب صاحب - جو کوئی دعویٰ کرے سو جھوٹا ہے »

معلوم ہوگا کہ « نائب صاحب » سے یہاں عیسیٰ خاں مراد ہیں یہ کتاب اُن کی ملکیت رہی ہے کسی نے بعد میں اس پر « قصہ عیسوی خاں بہادر » لکھ دیا ہے اور سہواً عیسیٰ خاں کی بجائے عیسوی خاں قلم سے نکلا ہے یا عرفاً یہ اسی طرح پکارے جاتے ہوں گے -

اگر اسے عیسیٰ خاں کی صرف « ملکیت » سمجھا جائے تب تو یہ قضیہ پھر باقی رہا کہ واقعی مصنف کون ہے ؟ اور اگر یہ سمجھا جائے کہ عیسیٰ خاں ہی نے یہ داستان قلم بند کرائی ہے تو اِس کا زمانہ اُن کے سفر حیدرآباد ۱۲۱۶ھ / ۱۸۰۲ع سے قبل قرار پائے گا -

میرا گمان ہے کہ عیسوی خاں ( یعنی عیسی خاں ) نے ہی داستان لکھوائی ہے اور یہ اُنیسویں صدی کے آغاز یا اٹھارہویں صدی کے عشرۂ آخر میں لکھی گئی ہے - میں نے جو یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مصنف اضلاع مغربی کا باشندہ ہے اس کی تصدیق اس امر سے بھی ہو جاتی ہے کہ عیسیٰ خاں کا خاندان بھی بخارا سے آکر کشمیر میں آباد ہوا ، وہاں سے کچھ افراد خاندان دہلی آگئے[2] یہاں سے

(۱) یہ عبارت اتنے بھدے اور بچکانہ خط میں ہے کہ کسی برطانوی یا فرانسیسی سے اتنے جناتی خط کی توقع نہیں کی جا سکتی یہ کسی ہندوستانی ہی کا خط ہے جو انگریزی رسم الخط سیکھنے کی مشق کر رہا ہے ممکن ہے سکھانے والا کوئی فرانسیسی ہو - اس میں لکھنے والے نے k کی جگہ q ، s کی جگہ c لکھا ہے اس سے مسعود صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کسی فرنچ کا خط ہے میرا خیال ہے کوئی فرانسیسی q تنہا نہیں لکھے گا اس کے ساتھ ue بھی لائے گا - کاتب نے دعویٰ کو Daya لکھا ہے یعنی y کی آواز سے « وا » لکھنا چاہا ہے اسی سے ہندوستانی ہونا ظاہر ہے -

(۲) دہلی میں امیر بخش شہرت کے دادا یعنی عیسیٰ خاں کے باپ آئے تھے اعظم الدولہ سرور نے لکھا ہے : « از دو پشت بزرگانش بدارالخلافہ شاہ جہاں آباد توطن اختیار کردند » ( عمدہ منتخبہ ۳۹۰ ) اس تذکرے کا مطبوعہ متن سخت نا قابل

جلال آباد چلے گئے ۔ جلال آباد میں کچھ معافیداری کسی کو مل گئی ہوگی یوں بھی دہلی پر آئے دن یورشیں ہوتی رہتی تھیں اس لئے شرفاء قصبات میں رہنے کو ترجیح دیتے تھے ۔ جلال آباد دہلی سے باغپت ، شاملی ہو کر سہارنپور جانے والی سڑک پر آباد[1] ہے اور مظفر نگر سے بیس میل ہے ۔ غوث گڑھ کا قلعہ بھی یہاں سے قریب ہے جسے ضابطہ خاں نے بنایا تھا مرہٹوں نے ضابطہ خاں سے جنگ کے زمانے میں (۱۱۸۵ھ / ۱۷۷۱ء) اس پر قبضہ کر لیا تھا عیسیٰ خاں کا تعلق شاہ نظام الدین سے اسی زمانے میں پیدا ہوا ہوگا ۔

کتاب کی زبان تائید کر رہی ہے کہ مصنف مظفر نگر اور سہارنپور کی بولی سے خاصا متاثر ہے ۔ کتاب پر «نائب صاحب» کا حوالہ ہے ، مخطوطہ بھی شاہ نظام الدین قادری کے خاندان سے ملا ہے ان سب قرائن کے ہوتے ہوئے یہی سمجھنا چاہئے کہ عیسیٰ خاں نے یہ داستان قلم بند کرائی ہے اور یہ مخطوطہ زیادہ سے زیادہ ۱۷۵ سال پرانا ۱۸۰۲ء سے قبل کا ہے ۔ آغا حیدر حسن تو اسے «عہد شاہ جہانی» کا بتاتے ہیں مگر مسعود صاحب نے لکھا ہے :

> «اردو اشعار کی غیر موجودگی سے اس کی قدامت اور مسلم ہو جاتی ہے اور یہ قیاس کہ یہ قصہ محمد شاہ کے عہد کی تصنیف ہو سکتا ہے صحیح ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت شمالی ہند میں اردو شاعری کی داغ بیل ڈالی جا رہی تھی ۔»[2] [ مقدمہ ص ۱۵ ]

محمد شاہ کا عہد ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء میں ختم ہوا ہے مگر یہ قصہ اس سے

---

اعتبار ہے اگر دہ پشت کا دو پشت ہو گیا ہو تو تعجب نہیں کرنا چاہئے ۔ یہ شک عیسیٰ خاں کی زبان پر کھڑی بولی کے اثرات دیکھ کر ہوتا ہے ۔ اگر تذکرہ سرور میں «دو پشت» صحیح لکھا ہے تو پھر عیسیٰ خاں کو بھی مصنف نہیں صرف «مالک کتاب» کہا جائیگا ۔ اس لیے یہ مسئلہ ہنوز غور طلب رہتا ہے ۔

(۱) امپیریل گزیٹر آف انڈیا جلد ہفتم ۔ ۷۷

(۲) اگر اردو اشعار کا قصے میں نہ ہونا قدامت کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اردو شاعری میں سرمایہ نہیں تھا تو فارسی کے اشعار بھی قصے میں نہیں ہیں اسی دلیل سے یہ فارسی شاعری کے آغاز ہونے سے پہلے کی تصنیف قرار پا سکتی ہے ۔

کم از کم نصف صدی بعد لکھا گیا ہے البتہ فورٹ ولیم کالج کی داغ بیل پڑنے سے پہلے وجود میں آ چکا ہوگا ۔

ایک اور قرینہ بھی اس خیال کو تقویت دیتا ہے ۔ دھلی میں مادھو جی سیندھیا (گوالیار) کا عروج غلام قادر روھیلہ کے حملے کے بعد ہوا ہے جس نے ۱۲۰۲ھ / ۱۷۸۸ء میں شاہ عالم کو نابینا کر دیا تھا سیندھیا نے غلام قادر کو گرفتار کر کے ھلاک کیا، شاہ عالم کو دوبارہ تخت نشین کیا اور کل امور سلطنت اپنے قبضے میں لے لیے ۔ ۱۸۰۳ء میں لارڈ لیک نے پہلے علی‌گڑھ کے قلعے کا محاصرہ کیا یہاں سنیدھیا کی طرف سے جنرل پیرون Parron انچارج تھا اسے ۲۹ اگست کو قلعہ لارڈ لیک کے حوالے کرنا پڑا[۱] اور خود مستعفی ہو کر لکھنؤ چلا گیا ۔ اب لارڈ لیک نے آگرہ کا قلعہ چھینا اور ۱۷ اکتوبر ۱۸۰۳ء کو اس پر بھی قابض ہو گیا وھاں سے دھلی کا رخ کیا اور بادشاہ کے اختیارات محدود کر کے اُسے قلعے میں نظر بند رهنے دیا باقی کل ممالک محروسہ پر کمپنی بہادر کا قبضہ ہو گیا یہی زمانہ دھلی سے مرھٹوں کا نقوذ ختم ہونے کا ہے اسی زمانے میں شاہ نظام الدین دھلی سے گوالیار گئے ھیں گویا عیسیٰ خاں کی ملازمت (نیابت صوبہ) ختم ہوئی ہے اور انھیں تلاش معاش کے لیے حیدرآباد کا رخ کرنا پڑا ہے ۔

مسعود صاحب نے مقدمے میں جنرل پیرون Parron کا تذکرہ بھی کیا ہے کہ یہ مخطوطہ شاید اس کے پاس رھا ہو ۔ لیکن اس کا امکان بہت کم ہے اس لیے کہ پیرون کا یہ دور علی‌گڑھ میں گذرا ہے اور وھاں سے وہ لکھنو گیا ہے ۔ مخطوطے پر رومن رسم‌الخط میں ایک عبارت اور بھی لکھی ہوئی ملتی ہے جس کے آخری الفاظ «دیدی ہے» پڑھے جاتے ھیں ۔ اس عبارت کا متعین کرنا بھی ضروری ہے جس سے مزید دلائل مل سکتی ھیں میں نے تھوڑا سا دماغ کھپایا تو بس اتنا سمجھ سکا کہ یہ کوئی غزل ہے جس کی ردیف «دیدی ہے» اور قافیہ میم پر ختم ہونے والا ہے مگر اسے عکس کی مدد سے پڑھنا دشوار ہو رھا ہے ۔ اصل

(۱) بیل: مفتاح التواریخ ۵۶۳

شاید زیادہ واضح ہو۔

(۳) اس تبصرے کو ملاحظہ فرما کر پروفیسر مسعود حسین خاں نے جو خط، مجھے لکھا تھا اس کا اقتباس: "... میں نے آپ کے فاضلانہ مضمون کو بغور پڑھا، واقعی عیسیٰ خاں کے سلسلے میں آپ نے ایک نیا نکتہ پیدا کیا ہے، میں شہرت اور آفاق کے حیدرآباد میں ورود تک تو پہنچ گیا تھا لیکن مجھے اس کا علم نہ ہو سکا کہ ان میں سے ایک کے والد کا نام عیسیٰ خاں بھی تھا اور وہ نائب کی حیثیت سے معروف تھے۔ میں نے تو اپنے مقدمے میں ساری راہیں کھلی رکھی ہیں اور کہیں اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ میں نے مصنف کو پکڑ لیا ہے۔ البتہ آغا صاحب کے "طوطا مینا" کا ذکر کرتے وقت آپ یہ بھول جاتے ہیں کہ فرحت اللہ بیگ کا تعلق بھی اسی خاندان سے رہا ہے وہ اس قدر غیر مستند نہیں۔ ان کے خاندان میں عیسیٰ خاں موسیٰ خاں کی روایت اسی طرح مستحکم ہے۔ ایک اور شخص جو اس خاندان کے نواسے یا پرنواسے رہے ہیں عظمت اللہ بیگ ہیں لیکن میں ان کے خاندان کے زندہ اصحاب تک نہیں پہنچ سکا۔ بہر حال مصنف کے بارے میں آپ کی یہ سعی بہت مدلل ہے اور تاریخی واقعات سے مربوط بھی۔ جہاں تک آپ کی قراءت متن کا تعلق ہے اس سے مجھے اختلاف ہے جو میں نے جابجا حاشیے میں درج کر دیا ہے آپ اس عہد کی دہلی کی زبان اور دوآبے کی زبان کو مختلف سمجھتے ہیں میں ایک سمجھتا ہوں۔ مجھے اس بات کا بھی یقین ہے کہ قصہ مہر افروز کی زبان فورٹ ولیم کالج کے مصنفین کی زبان سے کم از کم پچاس سال قبل کی (شاید اس سے بھی قبل کی) زبان ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے ایسے الفاظ موجود ہیں جن کا تسلسل دکنی اردو سے ملتا ہے لیکن بہرحال میں اسے عہد محمد شاہی سے قبل لے جانے پر تیار نہیں جیسا کہ آغا صاحب کا خیال تھا..." [۲۔ جنوری ۱۹۷۱ء]

آقائی علی اصغر حکمت
( مترجم : محمد ضیاء الدین انصاری )

# فارسی زبان کا ارتقاء[1]

## تعریف اور وسعت

وہ حسین اور سریلی زبان جسے فارسی کہتے ھیں اب ایران، افغانستان اور تازکستان ( وسط ایشیا ) میں بولی جاتی ھے۔ اس کی بنیاد بڑی قدیم ھے علماء اور ماھرین السنہ کی تحقیق کے مطابق اس کے ماخذ تین ہزار سال پرانے ھیں۔ ان کے اس یقین کو کچھ تحریری دستاویزوں سے تقویت ملتی ھے۔ جن میں مندرجہ ذیل شامل ھیں :۔

(۱) خط میخی کے کتبے جو ایران اور اس کے قرب و جوار میں دستیاب ہوئے اور جو سائرس اعظم اور اس کے جانشینوں سے متعلق ھیں۔ یہ اوائل عہد ھخامنشی ( چھٹی صدی ق۔ م ) میں کندہ کئے گئے تھے۔ یہ ایران میں پرسیپولیس اور پازارگاد ( شیراز کا شمالی حصہ ) بیستون ( کرمان شاہ کا مغربی حصہ ) اور گنج نامہ ( ھمدان ) وغیرہ میں پائے جاتے ھیں۔

(۲) زرتشتیوں کے مذھبی صحیفے۔ یہ قبل از ھخامنشی عہد سے دسویں صدی عیسوی کے زمانہ پر محیط ھیں۔ بدقسمتی سے ان میں سے بہت سے سکندر اعظم کے حملے، اشکانی عہد اور اس کے بعد کے « تاریک عہد » اور ایران پر عربوں کے حملوں کی وجہ سے برباد ھوگئے۔

اب سے کچھ عرصہ قبل تک ان کتبوں کی زبان ایک معمہ بنی ھوئی تھی اور اگرچہ اب اسے کافی حد تک حل کرلیا گیا ھے تاھم مکمل طور پر اب بھی سمجھ میں نہیں آتی۔ آب سے ایک سو اسی سال قبل اس زمانہ کے یورپی ماھرین نے مغربی

---

(۱) ڈاکٹر علی اصغر حکمت سابق سفیر ایران برائے ھند نے دھلی یونیورسٹی میں فارسی زبان و ادب پر انگریزی میں سات لیکچر دئے تھے (سنہ ۵۵-۱۹۵۴ ء) - یہ ان میں سے ایک کا ترجمہ ھے۔

ایشیا میں اس عہد میں بولی جاتے والی زبانون کی مدد سے فرس قدیم کی اصلیت اور اس کے ماخذ کا پتہ لگانے کی کوشش کی۔ فرانسیسی عالم عنقتیل دوپرے نے جس نے قدیم زرتشتی کتابوں کا بھی مطالعہ کیا تھا، اس مہم کی رہنمائی کی تھی۔

ان تحقیقات کے نتیجہ میں یہ پتہ چلا کہ فارسی بہت ہی قدیم درخت کی ایک شاخ ہے۔ جو زبانوں کے ہند یورپی خاندان سے تعلق رکھتا ہے اور جو مغربی چین سے بحراوقیانوس تک وسیع علاقہ میں پھیلا ہوا تھا۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں فارسی کی اہمیت۔

فرس قدیم و جدید کا مطالعہ نہ صرف فرس جدید کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے بلکہ ہندوستان کی لسانیاتی تاریخ کا علم حاصل کرنے کی غرض سے بھی بہت ضروری ہے۔ ان کا ہندوستان اور وسطی ایشیا کی زبانوں سے ایک ہزار سال قبل از مسیح سے دسویں صدی عیسوی تک بہت قریبی تعلق رہا ہے۔

اس تعلق کے اسباب اس حقیقت میں پنہاں ہیں کہ اس طویل عرصہ میں ایرانی اپنی زبان اپنے ساتھ لیتے گئے۔ یہ تو بعد میں ہوا ہے کہ فارسی کا دائرہ محدود ہوتا چلا گیا اور اس حد کو پہونچ گیا کہ اب یہ خاص ایران اور اس کے قرب و جوار مثلاً افغانستان، تازکستان، عراق اور کاکیشیا تک محدود ہوکر رہ گیا۔

ہخامنشی عہد میں اور ان کے ظہور سے بھی قبل میڈیا کے دور حکومت میں تقریباً پانچ سو سال تک ( سنہ ۷۰۰ ق۔ م تا سنہ ۳۰۰ ق۔ م ) اس وسیع علاقہ کے اوگوں کی زبان فرس قدیم ہی تھی۔ اشکانی ( پارتھیا ) کے عہد ( سنہ ۲۵۰ ق۔ م تا سنہ ۲۰۰ ء ) میں کچھ تبدیلیوں کے ساتھ یہی زبان جاری رہی۔

تمام زندہ ہستیوں پر تغیر و تبدل کا قانون لاگو ہوتا ہے اسی طرح فرس قدیم بھی جو کہ ایک زندہ زبان ہے، نئی طاقت کے زیر اثر جو وقت کے ساتھ ساتھ رونما ہوتی رہی ہیں، بڑی بڑی تبدیلیاں قبول کرتی رہی ہے۔ اسی طرح اشکانی عہد حکومت میں فرس وسطیٰ یا پہلوی زبان کا جنم ہوا۔ اس کے ماخذ وہی ہیں جو فرس قدیم کے تھے لیکن یہ اس دور کے لسانیاتی ارتقاء کی بھی نشاندھی کرتی ہے۔ بعد ازاں ساسانی عہد میں پہلوی اشکانی متروک الاستعمال ہوگئی اور اس شکل میں منتقل ہوگئی جو پہلوی ساسانی کے نام سے مشہور ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں پہلوی زبان کو مسلمان عربوں کے حملے کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کے نتیجہ میں اس پر عربی کا اثر غالب ہوگیا ۔ اور رفتہ رفتہ اس نے وہ ہزاروں الفاظ ، محاورات ، اصطلاحات اور قواعد کے اصول اپنے میں ضم کرلئے جو عرب لوگ اپنے ساتھ ایران میں لائے ۔ پہلوی پر جو کہ قدیم آریائی زبان ہے عبرانی زبان کا برابر اثر بڑھتا رہا ۔ گزشتہ ساڑھے تیرہ سو سال کے عرصہ میں فارسی زبان عربی زبان کی طرف زیادہ مائل ہوئی ہے ۔ اسلام کے غلبہ کے زمانے ( نویں اور دسویں صدی عیسوی ) کی فارسی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس زمانہ کی اور موجودہ عہد کی زبان میں اس کے سوا اور کوئی خاص فرق نہیں ہے کہ اس دور کی زبان میں آج کے مقابلہ میں اصلی فارسی زبان کے الفاظ ، اصطلاحات کے استعمال کی کثرت ہے :

اس حیثیت سے فارسی زبان انگریزی زبان سے بہت مشابہت رکھتی ہے ۔ انگریزی کی مانند جو اینگلو سکسن ( جرمنی زبانیں ) ، لاطینی اور یونانی زبانوں کا مجموعہ ہے ، فارسی بھی فرس قدیم ( پہلوی ساسانی ) اور عربی کا مرکب ہے ۔ باالفاظ دیگر ہخامنشی عہد کی فرس قدیم کو فرس وسطیٰ کے لئے جس نے خود فرس جدید کو جنم دیا ہے ، مادری زبان کہا جا سکتا ہے ۔ خوش قسمتی سے اس ارتقاء کو ظاہر کرنے کے لئے فرس قدیم و وسطیٰ کا کچھ مواد دستیاب ہے ۔

فرس قدیم

( ۱ ) سب سے پہلے تو ہخامنشی کتبے آتے ہیں ۔ ان کو صحیح طور پر پڑھنے اور حل کرنے میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ ہوں لیکن اب تک ان سے جو کچھ معلوم ہو سکا ہے ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ قدیم زبان عمدگی ، وضاحت اور صفائی جیسی خصوصیات کی حامل تھی ۔

ایک دستاویز جسے عام طور پر « کتبہ دیو » کہا جاتا ہے اس کے ایک متن میں خشیارث ( سنہ ۴۸۶ ق ۔ م ) نے ان الفاظ میں اپنے مذہبی اعمال کا تذکرہ کیا ہے :

« اور ان صوبوں میں ایک مقام تھا جہاں دیوتاؤں کی پوجا ہوتی تھی ۔ انہوں نے اہورا مُزدا اول کی خواہش کے مطابق اس دیوتاؤں کے گھر

کو نیست و نابود کر دیا اور یہ اعلان کیا: تو جھوٹے دیوتاؤں کی عبادت نہیں کرے گا۔ جہاں جھوٹے دیوتاؤں کی پرستش ہوتی ہے، وہاں میں نے اھورا مزدا اول کی پرستش کی۔[1] »

یہاں ہمیں بہت سے مشہور الفاظ ملتے ہیں جیسے دیو (جھوٹے دیوتا ـــ شیطان) جو بعد میں دیو (اب یائے معروف کے ساتھ دیو) ید (عبادت کرنا) یہ فارسی لفظ یز[3] (یزداں) کی بنیادی شکل ہے۔ جو زرتشتی متنوں میں عبادت کے اظہار کے لئے استعمال ہوتا ہے۔[2]

(۲) کتبوں کے علاوہ دیگر ذرائع جو طالبعلم کے لئے مزید تحقیقات کا مواد فراہم کرتے ہیں وہ زرتشت کے مذہبی صحائف ہیں۔ « ہم لوگ جو کہ شمالی انگلستان میں رومن دیوار متھرا کے قدیمی مندروں کی زیارت کرتے ہیں، قدرتی طور پر ان میں اتنی دلچسپی لیتے ہیں جتنی کہ ہندوستان کے لوگ جو کہ اپنی قدیم کتابوں میں متھرا کے بارے میں پڑھتے ہیں یا بعد میں ہندوستان پر ساکا حملہ آوروں کے حالات کئے مہرا میں دلچسپی لیتے ہیں۔ » یہ دیکھنے کے لئے کہ قدیم زرتشتی پجاری اپنے یزت (ایزد۔ قابل پرستش) متھرا کو کیا کہتے تھے، کتاب یشت میں جو کہ مقدس منظومات کا مجموعہ ہے اور اوستا کا ایک جزو ہے، متھرا کی شان میں مندرجہ ذیل اشعار ملتے ہیں :ـــ

« ہم متھرا کی پرستش کرتے ہیں جو وسیع چراگاہوں کا مالک ہے وہ پہلے روحانی دنیا کا معبود ہے۔ ہم تک کوہ ھرا سے لافانی سورج سے قبل برق رفتار گھوڑے پر آتا ہے۔ وہ پہلے پہاڑوں کی سنہری چوٹیوں کو اپنے قبضہ میں لیتا ہے۔ اور پھر تمام آریاؤں کے گھروں پر نظر ڈالتا ہے وہ جو کہ عظیم طاقت کا حامل ہے۔[3] »

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جس زمانے میں مغربی اور جنوبی ایران میں فرس قدیم بولی جاتی تھی اسی کے لگ بھگ یہاں کے شمالی مشرقی حصوں میں ایک

---

(۱) اے۔ جے۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۰

(۲) ایضاً ص ۱۸۰

(۳) اے۔ جے۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۱

اور زبان پروان چڑھ رہی تھی۔ یہ سنسکرت اور فرس قدیم کے مساوی زبان تھی اور یہ تینوں زبانیں خواهرانہ حیثیت سے زندہ تھیں - یہ زبان اوستائی زبان کہلاتی ہے اس لئے کہ اوستا جو کہ ایرانیوں کے پیغمبر زرتشت کی مذہبی کتاب ہے اسی زبان میں ہے -

اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ اوستائی زبان کا سنسکرت زبان سے قریبی تعلق ہے۔ یہ تعلق مندرجہ ذیل اصطلاحات سے واضح ہوتا ہے :

پتر (پدر - باپ) ماتر (مادر - ماں)، آپ (آب - پانی)، کر (کردن - کرنا) رَم (آرمیدن - آرام کرنا) پترُ (پور - بیٹا) هزارہ (هزار) اس قسم کے الفاظ قدیم ہندوستانی متنوں میں نمایاں ہیں۔ اسی طرح ہندوستانی اشوم (گھوڑا) ایرانی اسپو (اسپ) بھی ہے[1]

اب تقریباً دو سو سال کی سخت تحقیق و مطالعہ کے بعد ماہرین السنہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ فرس قدیم اور سنسکرت دو بہنیں ہیں اور ہند و یورپی زبانوں کے بڑے قدیمی درخت کی شاخیں ہیں۔ جرمنی، سلافی اور یونانی زبانیں بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہیں۔

فرس وسطیٰ :

اشکانی دور حکومت میں فرس قدیم میں بہت سی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور بالآخر اس نے فرس وسطیٰ کی شکل اختیار کرلی۔ مینسکی[2] مذہب اور عیسائیت (ایسٹران چرچ سے تعلق رکھنے والے مخطوطات) کے متنوں اور سغدی زبان (جو وادی سمرقند میں رائج ہے) کے تقابلی مطالعہ سے ماہرین لسانیات نے یہ تحقیق کی ہے کہ پہلوی اشکانی یا هخامنشی عہد میں بولی جانے والی زبان یعنی فرس قدیم یا اس کے بعد ساسانی عہد میں بولی جانے والی زبان پہلوی ساسانی سے مختلف ہے - اس نئے مذہب (مینسکی) کے متنوں، آثار قدیمہ کی تلاش اور خاص طور سے سمرقند اور خوارزم کے قریب

(۱) اے - جے - آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۱

(۲) مینسکی مانی یا مانس نام کے ایک ایرانی پیغمبر جسے سفیر نو رکھا جاتا ہے، کے رائج کردہ مذہب کا نام ہے۔ یہ مذہب بابل سے پہلا اور چوتھی صدی میں زیادہ با اثر تھا۔انسائیکلوپیڈیا برٹانکا۔

وسط ایشیا میں حاصل کئے گئے باقیات نیز یورپین اور ہندوستان میں پارسی قوم کی لائبریریوں میں محفوظ ساسانی زبانوں یعنی پہلوی ساسانی پر جس نے کہ پہلوی اشکانی کی جگہ لی ، بھر پور روشنی ڈالتی ہیں۔

اس طرح فارسی الفاظ جو آج رائج ہیں گزشتہ ڈھائی سو سال میں بہت تغیری منازل سے گزرے ہیں ۔ مثال کے طور پر فرس قدیم کا لفظ 'تاپیتی، جس کے معنی روشنی ڈالنا ہوتے ہیں پہلوی اشکانی میں 'تاپیت' ہو گیا ۔ اور پہلوی ساسانی میں 'نفاستوں، یا 'تابید، ہو گیا ۔ فرس جدید میں یہ 'تابش، اور «تابیدن» بن گیا ۔[1]

چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی میں ساسانی عہد کے خاتمہ تک پہلوی زبان نے اتنا اعلیٰ معیار حاصل کر لیا تھا کہ اس نے کُرد اور پشتو جیسی ایرانی زبانوں کو جلا وطن کر دیا تھا ۔ اس کا سب سے بڑا سبب اس کا بھر پور ادب تھا ۔ پہلوی زبان بہت بڑے ادبی میراث کی حامل ہے ۔ اور اس وقت جو تصانیف ملتی ہیں وہ زبردست ادبی اور تاریخی اہمیت رکھتی ہیں ۔ ان میں عظیم پرکاری پائی جاتی ہے ۔[2]

پہلوی تصانیف جو ہم تک پہونچی ہیں وہ عام طور پر تین قسم کی ہیں :-

(۱) زرتشتی صحیفے اور کتب ۔ (۲) چٹانوں پر کتبے

(۳) ساسانی عہد کے سکے جن پر ان کے حکمرانوں اور خاندان کے نام کندہ ہیں ۔

اسی طرح فارسی کتابیں جو اسلامی عہد کے اوائل میں (ایران پر عربوں کے حملے کے فوراً بعد) لکھی گئی تھیں پہلوی زبان کے ارتقاء پر کافی روشنی ڈالتی ہیں ۔

فرس جدید

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) کے بعد پہلوی زبان فرس جدید میں تبدیل ہونے لگی ۔ اب تکنیکی اصطلاحات اور محاورات عربی سے مستعار لئے جانے لگے ۔ رفتہ رفتہ ان کے صوتیات اور الفاظ کے تلفظ میں بھی تبدیلی آنے لگی ۔

(۱) اے ۔ جے ۔ آربری The Legacy of Persia ص ۱۸۶

(۲) ایضاً ص ۱۸۶

اسی کے ساتھ نئے حروف اور املاء بھی رائج ہوئے - عربی رسم خط جس نے پہلوی کی جگہ لی تھی اب تک ایران میں رائج ہے -

تین صدیوں کے اختلاط کے بعد تیسری صدی کے اختتام تک فرس جدید ایک علیحدہ زبان کی شکل میں نکھر کر آئی - اسی صدی کے دوران جب کہ عربی زبان کی وسعت کو روکا گیا اور ایران میں خود مختار ریاستیں قائم ہوئیں ، ایک نئے قومی ادب کی ترویج ہوئی -

صفاریوں کے تحت جو سنہ ۸۵۰ع میں سیستان میں برسر اقتدار آئے تھے اور ان کے معاصر سامانیوں کے زیر اثر جنھوں نے سنہ ۹۰۰ع میں تجارا اور وسطی ایشیا میں اپنا تسلط قایم کیا ، فرس جدید کی نظم و نثر کی بنیاد پڑی اور دراصل ادبیات فارسی کی تاریخ اسی عہد سے شروع ہوتی ہے - یہ دور فارسی شاعری کے باوا آدم رود کی بخاری (دسویں صدی ہجری کا نصف اول) جیسے مشہور عالم شعرا کے وجود سے مزین تھا - « کلیلا و دمنہ » (اصلاً کارتک اور دمناک، پنچ تنتر کی ایک کہانی) جس کا پہلوی زبان سے « کلیک و دمنک » کے نام سے عربی میں سنہ ۷۵۰ع میں ترجمہ ہوا تھا - اسے بارھویں صدی عیسوی میں فارسی میں منتقل کیا گیا -

چونکہ میرے آئندہ لکچر کا موضوع فارسی نظم و نثر ہوگا اس لئے یہاں صرف دو فارسی کتابوں کا تذکرہ کرکے ختم کر دینا ہی کافی ہوگا جو علی‌الترتیب دسواں اور بارھویں صدی میں تصنیف کی گئی تھیں - یہ دونوں مشرقی ایران میں لکھی گئیں - یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ پہلی تصنیف میں زبان کی سادگی اور چاشنی پائی جاتی ہے جب کہ دوسری سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح عربی کے الفاظ و اصطلاحات کا باہم اختلاط ہوا - دونوں تصانیف کا موضوع ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ کس طرح کلیلہ و دمنہ ھندوستان سے ایران لائی گئی - جس کا پہلے پہلوی زبان میں اور بعد ازاں عربی میں ترجمہ کیا گیا - میں نے یہ موضوع دانستہ طور پر منتخب کیا ہے کیونکہ یہی موضوع ایران اور ھندوستان کی دوستی کے لئے مشہور رہا ہے -

(۱) دسویں صدی عیسوی کی فارسی زبان کی تصنیف ، شاہ نامہ ، سے اقتباس[1] :-

من امروز در دفتر هند واں — همی بنگریدم بروشن رواں
نبشته چنیں ید که در کوه هند — گیا هیست رخشاں چو رومی پرند
چو بر مرده بپر اگنی بیگماں — سخن گونی گر دد هم اندر زماں
بگویم کنوں آنچه مارا رسید — دل راد باید که دانا شنید
بدانش بود بیگماں زنده مرد — خنک رنج بر دار پاینده مرد
چو مردم ز دانائی آمد ستوه — گیا چوں کلیله است و دانش چو کوه
کتابی بدانش نماینده راه — بیابی چوں جوئی تو از گنج شاه
ز ره چوں رسید اندر اں بارگاه — نیایش کناں رفت نزدیک شاه
بدو گفت شاه اے پسندیده مرد — کلیله رواں مرا زنده کرد
بنشتندهٔ نامه خسروی — نه بد آں زبان خط بجز پهلوی
چنیں تا بتازی سخن راند ند — از آں پهلوانی همیں خواند ند
چو هاروں[1] جهاں روشن و تازه کرد — چنیں نامه بر دیگر اندازه کرد
کلیله بتازی شد از پهلوی ۔ — ید ینسا که اکنوں همی بشنوی[2]

(۲) بارھویں صدی عیسوی کی فارسی زبان کا نمونہ (اقتباس از کلیلہ و دمنہ بہرام شاہ) :-

" یکے را از براهمهٔ هند پر سیدند که میگو یند بجانب هندوستان کوههاست و دروی دار وها میر وید که مرده بداں زنده می شود طریق بدست آمدن آن چه باشد ۔ جواب داد که ...... ایں سخن از اشارات و رموز متقد ماں است و از آں کوه ها علماء را خواسته اند و آں سخن ایشاں را و مردگان جاهلاں را که بسماع[3] آں زنده شوند و بسمت علم حیات ابد یا بندو

(۱) یہاں فردوسی کو ہارون کے نام سے مشہور خلیفہ عباس اور اس کے دادا ابو جعفر منصور میں جنھوں نے کلیلہ و دمنہ کا پہلوی سے عربی میں ترجمہ کرایا تھا ، مغالطہ ہوا ہے ۔

(۲) شاہنامہ : نو شیرواں کا دور حکومت ۔

این سخن را مجموعه ایست که آں را کلیله و دمنه خوانند و در خزائن ملوک هند باشد اگر بدست توانی آوردن ایں غرض بحصول پیوندد و محاسن این کتاب را نهایت نیست ۔

در نوبت ابو جعفر منصور . . . که دوم خلیفه بو ده است از خاندانِ عم مصطفےٰ ابن المقفع آنرا از زبان پهلوی بلغت تازی ترجمه کرد و آں بادشاه بداں اقبالی تمام نمود ۔ »[1]

خلاصہ کلام

فارسی زبان تبدیلیوں کے پانچ ادوار سے گزری ہے ۔ یہ ادوار مندرجہ ذیل ہیں ۔

(۱) عہد میڈیا کی بہت ہی قدیم فارسی ۔ یہ ہخامنشی عہد کی پیشرو تھی ۔ اور مغربی ایران میں بولی جاتی تھی ۔ یہ میڈیا کے دور حکومت میں ہگمتانا (ہمدان) کے لوگوں کی زبان تھی ۔ اس کے آثار اب تک دکھائی نہیں دیئے ۔

(۲) اوستائی زبان ۔ اسے زند اور اوستا کی زبان بھی کہتے ہیں ۔ یہ زبان ایران میں ہخامنشی خاندان کے ظہور سے قبل ہی موجود تھی اور ملک کے مشرقی حصہ میں بولی جاتی تھی ۔ اس زبان میں زرتشت کی چند گاتھائیں محفوظ کرلی گئی ہیں ۔ یہ گاتھائیں مناجاتوں اور بھجنوں پر مشتمل ہیں ۔ یہ شاید مشرقی ایران کی زبان میں مخصوص رسم خط اور حروف میں لکھی ہوئی ہیں ۔ یہ گاتھاؤں کی کتاب زر تشتیوں کا واحد صحیفہ ہے ۔ زند اس کی پہلوی زبان میں تفسیر ہے ۔ پازند بعد میں لکھی گئی جو فرس جدید میں زند کی شرح ہے ۔

اوستائی زبان سنسکرت اور فرس قدیم کے مساوی ہے اور یہ تینوں زبانیں بہنوں کی مانند ہیں ۔

(۳) فرس قدیم ۔ جنوبی ایران یعنی فارس (فارس خاص) میں ہخامنشی عہد میں بولی جانے والی زبان ۔ اس عہد کے تمام کتبے اسی زبان میں ہیں اور چٹانوں اور محلوں

(۱) کلیلہ و دمنہ ؛ مرتبہ مرزا عبدالعظیم خاں قریب ۔ تہران ۱۳۵۱ھ ۔ ص ۱۷ ۔ ۱۸

میں استعمال کئے جانے والے پتھروں و دیگر عمارات نیز مہروں اور سکوں پر کندہ ہیں ۔

یہ زبان سائرس اور داریوس جیسے ایران کے عظیم شہنشاہوں کے ذریعہ بولی جاتی تھی ۔ بعد میں اس نے اوستائی زبان پر غلبہ حاصل کر لیا ۔

(۴) پہلوی ۔ ہخامنشی اور اشکانیوں کی زبان ۔ یہ پارتھیوں کے عہد میں پلی اور بڑھی اور ساسانیوں کے عہد میں تمام ایران میں پھیل گئی اور ملک کے وسطی اور جنوبی حصوں میں خاص طور سے مقبول ہوئی ۔

لفظ پہلوی ہندوستان میں « پہلوا » میں پایا جاتا ہے ۔ گلبانگ پہلوی، سخن گفتن پہلوی، پہلوانی جیسے الفاظ بھی جدید فارسی ادب کی دین ہیں ۔

پہلوی زبان کی خصوصیات میں ہزوارش یا تصوری رسم خط کا وجود ہے ۔ قاعدہ یہ تھا کہ عبرانی، اسیرین، آرامی یا دبیر آرامی جیسی کلاسیکی زبانوں کے الفاظ پہلوی متنوں میں اپنی اصلی شکل میں لکھے جاتے تھے لیکن ان کو پڑھنے میں اصل الفاظ کے بجائے ان کے پہلوی مترادفات پڑھے جاتے تھے مثال کے طور پر شاہ ایران کا خطاب، شہنشاہ، پہلوی « ملکان ملکہ » یعنی عربی کے « مالک الملوک » کا اسیرین کا مترادف تھا ۔ لیکن یہ « شہنشاہ » پڑھا جاتا تھا نہ کہ ملکان ملکہ ۔

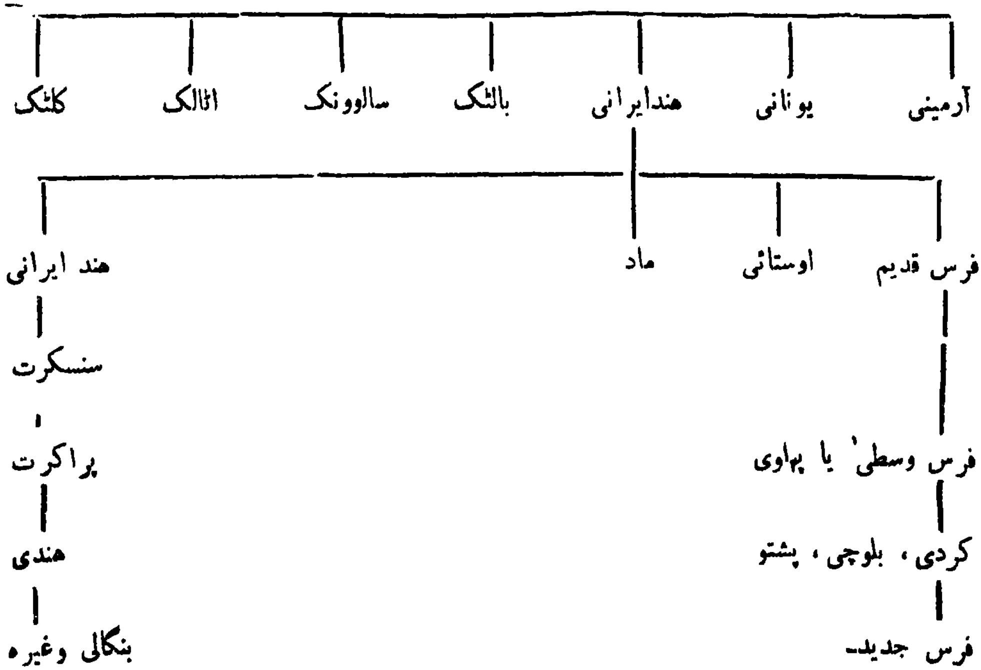
پہلوی زبان کی متعدد کتابیں اور حروف تہجی اب تک موجود ہیں ۔ لیکن آج کل انہیں اتنی آسانی سے نہیں پڑھا جاسکتا ۔

فرس جدید : یا وہ زبان جو آج کل ایران کے میدان مرتفع کے باشندے بولتے ہیں ۔

یہ ایران کی تاریخ کے دوسرے دور یعنی عہد اسلامی میں وجود میں آئی ۔ یہ عربی رسم خط میں لکھی جاتی ہے ۔ یہ زبان اب ایک ہزار سال کی تاریخ کی حامل ہے اور اس وقت اس کی ابتداء ہوئی جب کہ رود کی بخاری نے پہلے پہل اپنی غزلیں گائی تھیں یا فردوسی نے شاہنامہ نظم کیا تھا ۔ اس طویل عرصہ میں اس میں بہت ہی معمولی سی تبدیلیاں ہوئی ہیں اور اس زبان میں نویں صدی عیسوی میں لکھی گئی کتابیں آج بھی آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہیں ۔

فارسی زبان کے ارتقاء اور اس کے دیگر آریائی زبانوں سے روابط کا نقشہ

مآخذی هند یورپی زبانیں



ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

# اسلام اور فنون لطیفہ

اسلام ایک ہمہ گیر نظام زندگی ہے جو فرد کی شخصیت اور سماج کی تعمیر سے متعلق ہر بنیادی مسئلہ میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے۔ فنون لطیفہ کے سلسلہ میں بھی ہمیں اسلام سے اصولی رہنمائی ملتی ہے۔ اس مقالہ میں ہم نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ انسانی زندگی میں فنون لطیفہ کا فطری مقام متعین کرنے کے ساتھ یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ اسلام اس سلسلہ میں کیا ہدایات دیتا ہے، اور ان ہدایات کا اسلام کے مجموعی نظام فکر و عمل سے کیا رشتہ ہے۔

## جمالیاتی قدریں

جمالیاتی ذوق نام ہے لطف و جمال اور حسن و تناسب کی طرف انسان کے فطری میلان کا۔ انسان خوبصورت اور بد صورت، لطیف اور کثیف، خوش سلیقہ اور بد سلیقہ، متناسب اور بے جوڑ، ہم آہنگ اور بے ہنگم، متوازن اور غیر متوازن کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ وہ ان میں سے ایک کو پسند کرتا ہے اور دوسرے کو ناپسند کرتا ہے۔ حسن و تناسب کی طرف اس کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور بد صورتی اور بے ڈھنگے پن سے اس کی طبیعت ابا کرتی ہے۔ اپنی طبیعت کے اسی تقاضے کے تحت اور اپنے ذوق جمال کی تسکین کے خاطر، وہ کائنات کے حسین مظاہر کو مرکز توجہ بناتا ہے۔ کسی خیال کے اظہار یا کسی عمل کی انجام دہی کے لئے ایسے طریقے تلاش کرتا ہے جو اس فعل کے افادی پہلو کے ساتھ اس کو جمالیاتی اعتبار سے بھی پسندیدہ بناسکیں اپنے کسی داخلی احساس یا اندرونی جذبہ کے اظہار کے لیے وہ مناسب ہیئت (فارم) تلاش کرتا ہے جو اس احساس کی گہرائی۔ اس جذبہ کی شدت اور ان کے معنی کو مجسم کر سکے۔ احساس، جذبہ، یا فکر کو ہیئت (فارم) کی شکل دینے میں وہ مادہ کی تشکیل و ترتیب اور تحسین وتزئین کو اپنا ترجمان بناتا ہے۔ حسن و جمال اور آہنگ و تناسب میں اس کے لیے اتنی کشش

(۱) استاد شعبہ معاشیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

ہے ، اور یہ اس کی فطرت اور اس کی داخلی کیفیات سے اتنی مناسبت رکھتے ہیں کہ ان کو کمال تک پہنچانے میں اس کے اظہار کا کمال پنہاں ہے۔

کسی فعل کو انجام دینے یا کسی شے کو وجود میں لانے یا کسی خیال کے اظہار کے افادی پہلوؤں کے ماسوا اس تخلیقی عمل کا جمالیاتی پہلو اپنے اندر ایک علیحدہ اور ممتاز قوت تسکین رکھتا ہے۔ یہ پہلو بذات خود انسان کو مرغوب و مطلوب ہے۔ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتا ہے ، اس کے حصول سے اسے اطمینان و سکون یا لطف و انبساط حاصل ہوتا ہے۔ ذوق جمال کی تسکین زندگی کی بنیادی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت بن کر اس کے سامنے آتی ہے۔ وہ جتنی ہی زیادہ حساس طبیعت اور لطیف شعور کا مالک ہوتا ہے اس کا داخل جاندار احساسات اور پرجوش جذبات سے جتنا زیادہ پر ہوتا ہے اسی قدر اپنے اس ذوق کی تسکین کے لیے وہ سرگرم عمل ہوتا ہے۔

اسی بنا پر حسن و کمال ، لطف و جمال ، آہنگ و تناسب اور توازن و اعتدال کو ایک مستقل بالذات قدر کا حامل سمجھا جاتا ہے اور دوسری قدروں کی طرح یہ قدریں بھی انسان کا مرکز توجہ بنتی ہیں۔ اس کے اعمال و افکار پر اثر انداز ہوتی ہیں اور مختلف حالات میں مختلف درجوں میں انسانی سرگرمیوں کے لیے معیار ( Norm ) کا کام کرتی ہیں ان قدروں کی اہمیت اور دوسری انسانی اور سماجی اقدار کی نسبت سے ان کے اضافی مقام اور ان کے حصول کے طریقوں کے بارے میں رائیں مختلف ہوسکتی ہیں لیکن اس مقام سے انکار نہیں کیا جاسکتا جو مستقل بالذات قدریں ہونے کے سبب انسان کی نفسیات اور اس کی عملی زندگی میں انہیں حاصل ہے۔

ہئیت

جس طرح انسانی زندگی میں دوسری قدریں مثلاً عدل و انصاف ، حرّیت ، مساوات عفت و پاکبازی ، ہمدردی و مواساۃ ، نظم و ضبط وغیرہ مناسب ہئیتوں ( Forms ) اور اداروں ( Institutions ) کے ذریعہ عملی جامہ پہنتی ہیں اسی طرح جمالیاتی قدریں بھی اپنے ظہور اور حصول کے لیے ہئیتوں اور اداروں کی طلب گار ہیں۔ بلکہ جمالیاتی قدروں اور ہئیت کا رشتہ اس سے زیادہ گہرا ہے جتنا دوسری قدروں کا ان سے متعلق ہئیتوں سے ہوسکتا ہے۔ اگرچہ عملی زندگی میں ہرقدر ہئیت یا ظاہری تشکیل و ترتیب کے

ذریعہ ھی شرمندۂ تعبیر ہوتی ھے لیکن جمالیاتی قدروں کا تو ھئیت سے علیحدہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ۔

لیکن قدر اور ھئیت میں ایک بنیادی فرق ھے ۔ قدریں دائمی ہوتی ھیں ، اگرچہ ان کے شعور کی کیفیت ، ان کے احساس کی شدت اور ان کے حصول کے مدارج میں فرق ہوتا رھتا ھے ۔ جمالیاتی اقدار فطرت انسانی سے اپنے گہرے تعلق کی بنا پر ابدی ھیں ۔ ھئیت کی ضرورت اور اس کا وجود بھی اسی طرح ابدی ھے لیکن اس کی تفصیل اور اس کی مخصوص تشکیل و ترتیب افراد و احوال اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رھنے والی چیزیں ھیں ۔ « ھئیت » ابدی ھے مگر ھئیتیں عارضی اور متغیر ھیں ۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض مخصوص ھئیتوں کے بنیادی خد و خال ان کا بنیادی ڈھانچہ ، دوام حاصل کر سکتا ھے مثال کے طور پر فن تصویر کو لے لیجئے ۔ انسانی ارتقاء کے ایک خاص مرحلہ کے بعد سے یہ طرز ادا ( Form of Expression ) ایک مستقل حیثیت اختیار کرچکا ھے لیکن تصویر کشی کے کسی خاص انداز کو کسی رنگ کو ، کسی لکیر کو ، کسی نقطہ کو دوام نہیں حاصل ہو سکا ۔ اِس مخصوص ھئیت کے یہ پہلو مصور ، زمان ، مکان ، اور ماحول کے اعتبار سے بدلتے رھتے ھیں ۔ کوئی باریک بین نگاہ جمالیاتی قدروں اور ان کا اظہار کرنے والی ھئیتوں کے درمیان یہ فرق کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتی ۔ ایک کی حیثیت اصل کی ھے دوسری کی حیثیت فرع کی ھے ، ایک کو اولیت حاصل ھے دوسری کی ثانویت ایک بنیاد ھے دوسری عمارت ، لیکن جس طرح شاخیں ھی نظروں سے پوشیدہ جڑ کا پتہ دیتی ھیں اور عمارت ھی بنیاد کی طرف اشارہ کرتی ھے اسی طرح عملاً یہی ھئیتیں جمالیاتی اقدار کا مظاھرہ کرتی ھیں اور ان کا حصول عمل میں لاتی ھیں ۔

### قدر جمال ، ھئیت اور دوسری اقدارحیات

عمرانی زاویہ نظر سے اھم ترین مسئلہ یہ ھے کہ ایک ابدی اصل سے مختلف تہذیبی ادوار میں مختلف مزاج اور مختلف ظاھری شکلیں رکھنے والے ادارے اور ھئیتیں کیوں کر جنم لیتی ھیں ۔ کیا اس اختلاف کی وجہ وہ مادی وسائل ھیں جو ان کو میسر ہوں ؟ یا ان کا تعین وقت کے سیاسی اور معاشی حالات کرتے ھیں ؟ یا ان کا تعلق کائنات اور حیات کے بارے میں انسان کے فکر اور اس کے اخلاقی رجحانات

اور تہذیبی میلانات سے ہے؟ انسانی زندگی کا بڑا سطحی تصور ہوگا جو ان ہئیتوں کے اختلاف کو تمام تر مادی حالات پر منحصر قرار دے ۔ انسانی ادارے اور ہئیتیں اتنی سادہ توجیہ کے متحمل نہیں ۔ سیاسی اور معاشی حالات آرٹ اور اس کے فارم پر کسی حد تک ضرور اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان سے زیادہ فیصلہ کن وہ مرکزی نقطۂ نظر ہے جو انسان حیات و کائنات کے بارے میں رکھتا ہے ۔

ہئیت کی تشکیل ہمیشہ اس احساس یا جذبہ کے مطابق ہوتی ہے جس کا فن‌کار کو اظہار مقصود ہو ۔ یہ قالب اس روح کے مطابق بنتا ہے جسے آرٹسٹ اپنے آرٹ میں پھونکنا چاہتا ہے ۔ ہئیت کی تشکیل و ترتیب کبھی مواد سے آزاد نہیں ہو سکتی کیونکہ فنی تخلیق کے عمل میں احساس یا جذبہ کو اس کے اظہار کی شکلوں پر اولیت حاصل ہے ۔

انسان کو جمالیاتی اقدار کے پہلو بہ پہلو دوسری اقدار کا بھی شعور ہوتا ہے ، اور یہ بات بہت اہم ہے کہ ہم یہ معلوم کریں. کہ انسان کے داخل میں اقدار کے ان مختلف نظاموں کا باہمی رشتہ کیا ہے جن سے وہ بیک وقت معمور ہوتا ہے ۔ خاص طور پر جمالیاتی قدروں اور اخلاقی قدروں کا باہمی ربط انسانی تہذیب میں ایک کلیدی اور فیصلہ کن اہمیت رکھتا ہے ۔ جمالیاتی قدروں کی تحصیل خلا میں نہیں عمل میں آتی بلکہ اسی زندگی میں اور اسی ماحول میں عمل میں آتی ہے جس میں انسان اخلاقی قدروں کی تحصیل عمل میں لاتا ہے ۔ جمالیاتی قدروں کی تحصیل ان سارے داخلی اور خارجی انفرادی اور اجتماعی مسائل کے درمیان عمل میں آتی ہے جن سے فرد کی شخصیت اور سماج کی ہستی دو چار ہو ۔

## نظام اقدار میں جمالیاتی قدروں کا مقام

جن چیزوں کو انسان کے فکر میں مستقل قدر و قیمت حاصل ہے ، جنھیں انسان اپنی سرگرمیوں کا مقصود اور اپنے طرز عمل کی تعیین میں معیار اور رہنما بناتا ہے ان کو مطالعہ کی سہولت کی خاطر تین مختلف اور ممتاز قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ روحانی قدریں ، اخلاقی قدریں اور جمالیاتی قدریں ۔ قدروں کے یہ تین نظام الگ الگ ایک اعلیٰ ترین قدر کے تابع ہیں ۔ حق یا صداقت وہ اعلیٰ ترین قدر ہے جو تمام روحانی اقدار پر حاوی اور ان کا سر چشمہ ہے ۔ حیات و کائنات کے بارے میں

چند بنیادی تصورات انسانی زندگی پر فیصلہ کن اثرات مرتب کرتے اور انسان کے روحانی میلانات کا رخ متعین کرتے ھیں ۔ دوسری اعلیٰ ترین قدر خیر ھے جس کے تحت اخلاقی اقدار کا ھمہ گیر نظام مرتب ھوتا ھے ۔ رحم و کرم اور عدل و مساوات ھوں یا مادی اشیاء کے ذریعہ مسرت اور لذت کا حصول ، یہ وہ مقاصد ھیں جو انسان خیر کا اعلیٰ تر مقصد حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتا ھے ۔ تیسری اعلیٰ ترین قدر حسن ھے جس کی تحصیل انانسن تناسب و ھم آھنگی، نغمہ اور رنگ و راگ جیسی جمالیاتی قدروں کے ذریعہ کرتا ھے ۔ انسان کی فطرت یہ چاھتی ھے کہ ان تینوں اعلیٰ اقدار کی بیک وقت تحصیل عمل میں لائے ۔ ان کی متناسب اور متوازن تحصیل میں فطرت کا کمال مضمر ھے ۔ فرد کی شخصیت میں توازن کے لئے ضروری ھے کہ وہ ان قدروں کا متوازن شعور رکھتا ھو ، اجتماعی زندگی میں بھی توازن اسی وقت پیدا ھو سکتا ھے جب اجتماع اور اس کے مختلف ادارے کسی ایک طرف جھکنے کے بجاے صداقت ، خیر اور حسن تینوں کے تقاضوں کو اس طرح پورا کریں کہ ایک کی تکمیل دوسرے کے مفاد کو مجروح نہ کرے ۔

اقدار کے مجموعی نظام میں بنیادی حیثیت حق یا صداقت کو حاصل ھے ۔ حقیقت کو نظر انداز کرکے خیر کے حصول کی کوشش یا حسن کی طلب فطرت سے بغاوت ھے اور انسانی زندگی میں توازن کو مجروح کرتی ھے ۔ حقیقت خیر طلبی یا حسن کاری میں مانع نہیں ، ان کو صحیح رخ پر ڈالتی ھے ۔ خیر کے حصول میں حقیقت سے روگردانی بالآخر مقصد میں ناکامی کا سبب ھوتی ھے ۔ اس کی مثالیں انسانی زندگی میں بےشمار ھیں ۔ کائنات کی بالاتر حکمراں ھستی سے انکار کرکے قوت و اقتدار کی طلب ، دنیا کی زندگی کے بعد آخرت کے وجود سے غافل ھوکر مادی لذات کا حصول یا وحدت بنی ادم کو نظر انداز کرکے قومی یا گروھی مفادات کی ترویج کی کوشش بالاخر انسان کو نقصان پہنچا کر رھتی ھے ۔ انسان حقیقت کا سرا کھو دیتا ھے تو خود تراشیدہ خداؤں کے مجسموں میں جمالیاتی قدروں کی تحصیل چاھتا ھے یا حقیقی خیر کی جگہ عریاں تصویروں میں حسن و جمال پیدا کرکے سماج میں منفی بے راہ روی کے بیج بوتا ھے ۔ اس کے برعکس حقیقت کا صحیح شعور حصول خیر کے لئے ایسی راھیں تجویز کرتا ھے جو داخل

کو اطمینان و سکون اور خارجی ماحول میں نظم و توازن کی ضمانت دے سکیں ۔ حسن کی تلاش جب خیر طلبی کی ان راھوں پر ھوتی ھے تو فرد و اجتماع دونوں کو لطف و انبساط عطا کرتی ھے ۔ اور جب ان سے گریز کرکے دوسری راھیں اختیار کرتی ھے تو کہیں نہ کہیں خیر کی جگہ شر پیدا کرنے اور حقیقت کی تعلیم کے بجائے فریب میں مبتلا کرنے کا سبب بنتی ھے ۔

اگرچہ حقیقت، خیر اور حسن مستقل بالذات قدریں ھیں لیکن ان میں باھمی ربط پایا جاتا ھے اور ان کے درمیان فرق مراتب بھی ممکن ھے ۔ ایک کی تحصیل سے دوسرے کی تحصیل میں مدد ملتی ھے ۔ لیکن کسی قدر کی تحصیل کے لئے غیرفطری راھیں اختیار کی جائیں تو دوسری قدر مجروح ھوتی ھے ۔ ان قدروں کے درمیان فطری توازن اسی وقت برقرار رھتا ھے جب حقیقت کو اولیت حاصل ھو اور خیر کے تصورات حقیقت واقعہ سے ھم اھنگ ھوں ۔ قدر جمال کا رتبہ سب سے آخری ھے ، اور اس کا فطری مقام یہ ھے کہ اسے حقیقت اور خیر کے تصورات کے تابع رکھا جائے ۔ اگر ھم حسن ھی کو قدر کل کا درجہ دے دیں اور اس کی تحصیل میں حقیقت اور خیر کی رعایت نہ ملحوظ رکھیں تو انسانی زندگی کے اھم مفادات متاثر ھوں گے اور وہ غلط رخ پر جا پڑے گی ۔ زندگی توازن و اعتدال سے محروم ھوکر بے اعتدالی اور انتشار کے جنگلوں میں بھٹکنے لگے گی ۔ سماج کا تصور حقیقت مسخ ھو جائے گا اور چونکہ حق و باطل کے درمیان کسی غیر جانبدارانہ پوزیشن کا تصور محال ھے لہذا حقیقت کو پس پشت ڈال کر جو آرٹ پیدا کیا جائے گا وہ لازماً باطل کو پروان چڑھائے گا ۔ جمالیاتی قدریں جب حقیقت کی جگہ ظن و گمان اور وھم و فریب کی خادم بن جاتی ھیں تو شر پیدا ھوتا ھے اور خیر مجروح ھوتا ھے ۔

## جمالیاتی قدریں اور اخلاقی قدریں

اخلاقی قدریں وہ معیار ھیں جو انسان اور انسان کے باھمی تعلقات میں ھمارے سامنے رھتے ھیں ۔ ثانوی مرتبہ میں انسان اور خدا ، انسان اور خود اس کی ذات ، انسان اور حیوانات ، اور انسان اور خارج کی مادی اشیاء کے درمیان تعلق میں سامنے رکھے جانے والے معیاروں کو بھی اخلاقی اقدار کہا جاتا ھے ۔ مثلاً سچائی ، دیانت ،

ہمدردی، رحم، و کرم، تعاون، خلوص، انصاف، عفت و عصمت، کفایت شعاری، سخاوت، فراخ دلی، عالی ظرفی وغیرہ صفتیں عملی زندگی میں ایسے معیار بن جاتی ہیں جن پر ہم اپنے رویہ کو پرکھتے ہیں اور عمل کو ان معیاروں کے مطابق رکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان صفات کا تصور ہمیں عطا کرتا ہے۔ اپنے سماجی اداروں مثلاً خاندان، پنچایت، کوآپریٹو سوسائٹی، کارخانہ، دوکان، ریاست وغیرہ میں بھی ہم ان قدروں کا لحاظ رکھتے ہیں اور ان کو انہیں کے مطابق منظم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان اداروں کا حسن و قبح انہی معیاروں کی روشنی میں متعین ہوتا ہے اور سماج کی رائے عامہ انہی معیاروں کے مطابق ان پر حکم لگاتی ہے۔

یہ اخلاقی قدریں انسانی زندگی میں حقیقت اور خیر کا فطری انعکاس اور انسان کے اہم ترین روحانی اور مادی مفادات کی محافظ ہیں۔ یہی فرد کی حقیقی ضروریات اور اس کے داخل کے اہم تقاضوں کی تکمیل کرتی ہیں۔ فرد و جماعت کے درمیان توازن قائم رکھنے اور سماجی فضا کو امن و سکون کے ساتھ ترقی کی راہوں پر گامزن رکھنے کے لئے ان اقدار کو عملی زندگی میں تمام و کمال تحصیل کی کوشش ضروری ہے۔ اخلاقی قدروں اور جمالیاتی قدروں میں اصلاً کوئی تضاد یا منافات نہیں بلکہ مناسبت اور موافقت ہے۔ انسان دونوں کی تحصیل اس طور پر عمل میں لا سکتا ہے کہ ان کی ہم آہنگی برقرار رہے۔ خیر و جمال کی ہم آہنگ تحصیل میں ہر خیر حسین معلوم ہوتا ہے اور ہر حسن میں خیر کا پرتو نظر آتا ہے۔ انسان ایک دوسرے کے ساتھ خوش خلقی، ہمدردی، اور محبت سے پیش آئیں تو انسانی تعلقات میں حسن اور طبیعت میں انبساط پیدا ہوتا ہے۔ مساوات اور مواساۃ سے ذوق جمال کی بھی تسکین ہوتی ہے۔ طبقاتی تقسیم، امتیازی سلوک، بے رحمی، برے سلوک، اور نفرت سے ذوق جمال ابا کرتا ہے اور طبیعت میں انقباض پیدا ہوتا ہے۔ صفائی ستھرائی، سلیقہ، تناسب، موزونیت، اچھی آواز، اچھا رنگ، نرم روی اور متانت دل خوش کرنے کے ساتھ اچھے رجحانات پیدا کرنے اور اچھا کردار عطا کرنے میں بھی مددگار ہوتی ہیں۔

اس کے برعکس جب فن‌کار جمالیاتی قدروں کی تحصیل میں اخلاقی قدروں کی

رعایت نہیں ملحوظ رکھتا تو سماج میں عدم توازن پیدا ہوتا ہے ۔ اگر مصور شباب کے نشہ میں مست حسین عورت کی عریاں تصویر کھینچ کر اپنے ذوق جمال کی تسکین کرتا ہے اور اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ اس بے حیائی کا سماجی اثر منفی ہیجان کی شکل میں رونما ہو سکتا ہے تو اس کا یہ فعل جمالیاتی قدروں کی خاطر اخلاقی قدروں کی پامالی کے ہم معنی ہے ۔ مغنی اگر شہوانی جذبات کو ابھارنے والے راگ چھیڑ کر کسی نوجوان کو بے موقع و محل ایک شدید میلان عطا کر دیتا ہے، یا میدان جنگ میں محبوبہ کا حسن و جمال اور اس کے ساتھ خلوت کی لذت یاد دلاکر معرکہ تیغ وسناں سے غافل کرنے اور فراری رجحانات پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے، یا یاس وقنوط کی لے چھیڑ کر سماجی انقلاب کی مہم میں رکاوٹ ڈالتا ہے تو وہ جمالیاتی قدروں کی تحصیل اس طریقہ سے عمل میں لارہا ہے جس سے بالآخر سماج کے مفادات مجروح ہوتے ہیں اور اسے نقصان پہنچتا ہے ۔ فنون لطیفہ میں انہماک اگر فرد کو اپنے خاندانی فرائض اور سماجی ذمہ داریوں سے غافل بناتا ہے یا اگر پورے سماج کا فنون لطیفہ سے غیر معمولی شغف اس کو اپنی تعمیر کے سیاسی، معاشی اور عسکری پہلوؤں میں کوتاہی برتنے پر آمادہ کرتا ہے تو یہ بھی جمالیاتی قدروں کی تحصیل میں بے اعتدالی اور اخلاقی مفادات کی بربادی کے ہم معنی ہے ۔ ایک ایسے دور میں جب کہ سماج کا ایک کثیر طبقہ فقر و فاقہ کا شکار ہو اور قومی وسائل کو زیادہ سے زیادہ ضروریات زندگی کی پیدائش اور ہر فرد کے لئے روزگار فراہم کرنے پر لگانا ضروری ہو اگر سماج حسین اور عالیشان عمارتیں تعمیر کرنے یا سنگ تراشی اور پرکاری کے اعلیٰ نمونے پیش کرنے کو ترجیح دیتا ہے تو یہ جمالیاتی قدروں کی ایک مخصوص انداز پر تحصیل کی خاطر عدل و مساوات اور مواساۃ و ہمدردی کی اعلیٰ اخلاقی قدروں کی قربانی ہوگی ۔

اسلام کے نزدیک روحانی اور اخلاقی اقدار جمالیاتی اقدار کی تحصیل میں رہنمائی اور حدبندی کا کام کرتی ہیں ۔ جمالیاتی ذوق کے تقاضے اخلاقی مصالح اور انسانی مفادات کو سامنے رکھ کر ہی پورے کئے جانے چاہئیں ۔ فن کار اگر اپنے ذوق کی تسکین اس طرح کرتا ہے کہ سماج میں غیر صحت مندانہ رجحانات فروغ پائیں، اس کی اپنی شخصیت کا روحانی یا مادی مفادات متاثر ہوں یا دوسروں کے معاشرتی اور

معاشی حقوق پامال ہوں تو یہ ایک غلط طرز عمل ہوگا خواہ اس کے فن پارے کتنے ہی حسین و جمیل کیوں نہ ہوں ۔ رہنمائی اور حدبندی کا یہ کام اسلام فرد کے داخل کی تربیت کے ذریعہ کرتا ہے ، اسلام کا تصور خیر و حقیقت فن‌کار کے جذبات و احساسات کو ایک مخصوص مزاج عطا کرتا ہے ۔ فن کا مواد ہو یا اس کی ہئیت دونوں کا منبع فن‌کار کا داخل ہے ۔ دونوں پر اسلامی روح فن کار کے اندرون کے واسطہ سے اثر انداز ہوتی ہے ۔

بقول گوئٹے ، فن کا منشاء کسی محسوس کے قالب میں « اپنی روح پھونکنا » ہوتا ہے ۔ یہ روح یا اسپرٹ فطرت کے مطالعہ ، کائنات کے مشاہدہ ، سماجی حالات کے جائزہ اور زندگی کے روز مرہ تجربات کے زیر اثر تشکیل پاتی ہے ، اپنے غور و فکر اور ان مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں فن کار کے داخل میں احساسات و جذبات اور افکار و آراء کی جو دنیا آباد ہوتی ہے اسی کی ترجمانی اس کا فن کرتا ہے ، محسوسات کی تشکیل و ترتیب اور مادہ کو ایک مخصوص فارم دے کر وہ خارج پر وہی تاثر چاہتا ہے جو اس کا داخل میں موجود ہے ، داخل کی دنیا میں فیصلہ کن حیثیت حیات ، کائنات ، اور انسان کے بارے میں اس بنیادی فکر کو حاصل ہے جو اس کے ذہن میں ترتیب پاتا ہے ۔ یہی فن کار کے تہذیبی رجحانات ہیں ۔ اور اس کا آرٹ انہی تہذیبی رجحانات کا ترجمان ہے ، کسی سماج کا آرٹ بیشتر اس غالب تہذیبی مزاج کی عکاسی کرتا ہے جس کا وہ سماج حامل ہو ۔ افراد اس سماجی فضا پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں اور اس سے متاثر بھی ہوتے ہیں ۔

فن کار حق اور خیر کا جو تصور رکھتا ہے ، جن روحانی اور اخلاقی قدروں میں جاذبیت محسوس کرتا ہے وہ مواد کی تعیین کے ساتھ ہئیت کے انتخاب یا کسی نئی ہئیت کی ایجاد میں بھی موثر ہوتی ہیں ، ہئیت کا منبع بھی فن کار کا داخل ہے اور اس کے احساسات و جذبات کی نوعیت ہی ہئیت کی نوعیت متعین کرتی ہے ۔ مواد اور ہئیت میں باہمی مناسبت ضروری ہے ۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ ہئیت بذات خود بالکل غیر جانب دار ہوتی ہے اور ہر ہئیت ہر طرح کے جذبات کی ترجمانی کر سکتی ہے ۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہئیت میں بڑی لچک اور وسعت ہوتی ہے ۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک خاص مواد کے لئے چند

مخصوص ہئتیں ہی موزوں ہوتی ہیں ، اور ایک خاص ہئیت چند مخصوص جذبات و احساسات ہی کی ترجمانی کر سکتی ہے ۔ اس کی مثال ہم شاعری سے دے سکتے ہیں ۔ رزمیہ اور بزمیہ جذبات کی ترجمانی شعری ادب کی مختلف ہئتیں کرتی ہیں طرب اور الم کے جذبات ایک ہی ہئیت کے ذریعہ تمام و کمال نہیں ظاہر کئے جا سکتے ۔ بزمیہ انداز میں رزم کی یا رزمیہ انداز میں بزم کی باتیں کرنے کی کوشش کی جائے تو جذبات کی پوری پوری ترجمانی میں بھی ناکامی ہوگی اور ہئیت کا حسن بھی ناتمام رہے گا ۔ تصویر کشی کا فن بہت پرانا ہے لیکن ذہنی ارتقاء اور اخلاقی فضا میں تبدیلیوں کے ساتھ اس کی ہئتیں اور ان کی تفصیلات بدلتی رہی ہیں ۔ چنانچہ تصویر کشی کے بعض جدید ترین فارم ایک بالکل نئے انداز فکر اور اچھوتے احساسات کی پیداوار ہیں ۔ جب تک فن‌کار کا ذہن ان نئے خیالات سے روشناس نہ ہوا تھا وہ جدید حقیقت پسندانہ ( Realist ) آرٹ نہ پیدا کر سکا تھا نہ فن تصویر میں Su realism اور Cubism جیسے اسکول وجود میں ائے تھے ۔

## اسلام اور قدر جمال

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام فنون لطیفہ پر گہرا اثر مرتب کرتا ہے ، کیونکہ وہ اس سرچشمہ کو براہ راست متاثر کرتا ہے جس سے فن کے دھارے نکلتے ہیں ۔ وہ انسان کو حقیقت کا علم ، خیر کی پہچان ، اور اقدار حیات کا شعور عطا کرتا ہے اسلام فطرت میں ودیعت کردہ جمالیاتی حس کو بیدار کرتا ہے اور جمالیاتی اقدار کے حصول پر ابھارتا ہے ۔ وہ فنون لطیفہ کی ہمت شکنی نہیں کرتا البتہ وہ فنون لطفیہ کو بعض آداب کا پابند ضرور بناتا ہے ، جن کا منشا اُسے صالح شخصیت اور متوازن اجتماعیت کے دوسرے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا ہے ۔ ان آداب کی حیثیت اوپر سے عائد کی ہوئی پابندیوں اور خارج سے آنے والی حد بندیوں کی نہیں ہوتی بلکہ یہ خود فن کار کے داخل سے نمودار ہوتے ہیں ۔

اسلام دین فطرت ہے ، اور فطرت حقیقت سے ہم آہنگ حسن و خیر کی ایک متوازن ترکیب کا نام ہے ۔ یہی فطرت زندگی کی تینوں اعلیٰ ترین اقدار کی متوازن تحصیل کی راہ ہے ۔ یہی دین قیم یا صحیح اور موزوں طرز زندگی ہے ۔

فطرۃ اللہ التی فطرالناس علیہا     اللہ کی فطرت ، جس کے مطابق

لا تبديل لخلق الله ۔ ذالك الدين القيم
( روم : ۳ )

نے انسان کو بنایا ہے اللہ کی تخلیق ناقابل تبدیلی ہے اور یہی (فطرت) صحیح اور موزوں طریقۂ زندگی ہے۔

حقیقت ، خیر اور حسن کا منبع خدا ئے واحد کی ذات مطلق ہے۔ اسی کو اصل حقیقت کا علم ہے۔ اس نے یہ حقیقت کائنات میں پھیلی ہوئی نشانیوں، نفس انسانی میں مضمر دلائل، اور وحی و الہام کے ذریعہ ہم تک منتقل کی ہے، اور ہماری عقل اور ہمارے وجدان کو یہ صلاحیت بخشی ہے کہ ہم اس کا ادراک کر سکیں۔ وہی خیر ہے جسے خیر مطلق یعنی خدا کی پسندیدگی حاصل ہو ، جو بالآخر انسان کو خدا سے ، خیر مطلق سے ، قریب تر کرتا ہو حسن کا اصل معیار بھی خدا کا ذوق سلیم ہے ، انسان کا ذوق جمال اسی کا ہلکا سا پر تو ہے خدا کا ہر عمل اس کے ذوق جمال کا مظاہرہ کررہا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

ان اللہ جمیل یحب الجمال — اللہ صاحب جمال ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے

[ مسلم : کتاب الایمان باب تحریم الکبر ]

کائنات کے سارے محاسن اسی کی تخلیق ہیں اسی نے آسمان کی نیلگوں چادر پر چاند تاروں کے موتی بکھیرے ہیں :

انّا زیّنا السماء الدنیا بزینة ن الکواکب
( صافات ٦٠ )

ہم نے قریب ترین آسمان کو ستاروں کی زینت سے مزین کر رکھا ہے۔

و جعلنا فی السماء بر وجاً و زینا ها للناظرین
( حجر : ١٦ )

ہم نے آسمان میں برج بنائے اور اسے دیکھنے والوں کے لیے آراستہ کیا۔

وہی سورج کی تابناک روشنی اور چاند کی خنک آنچ کا خالق ہے۔ کالی گھٹائیں بن کر آسمان کو ڈھنک دینے والے اور سفید روئی کے گالوں کی طرح فضا میں خوش مستیاں کرنے والے بادلوں کی رعنائی اس کی خوش ذوقی کا ثبوت ہے۔ درختوں کا نکھار ، پھولوں کی بہار ، اور نسیم کی روح پروری اسی کی لطافت احساس کے مظاہر ہیں۔ دنیائے حیوانات کا سارا حسن اور انسان کا جمال اسی کے دست صنعت کا کرشمہ ہے۔ خدا کی پوری کائنات گواہ ہے کہ حسن و جمال اس کی نگاہ میں قدر و قیمت کا حامل ہے۔ خدا کائنات کو حسین دیکھنا چاہتا ہے اور اس نے اس

کا اہتمام بھی کیا ہے۔ وہ انسان کو جمال فطرت کے مطالعہ کی طرف بار بار متوجہ بھی کرتا ہے۔

افلم ینظروا الی السماء کیف بنیناھا و زیناھا وما لہامن فروج۔ و الارض مددناھا و القینا فیہا رواسی وانبتنا فیہا من کل زوج بھیج (ق۔ ٦ ۔ ٧)

کیا انھوں نے آسمان کا مشاہدہ نہیں کیا۔ کس عمدگی کے ساتھ ہم نے اسے بنایا اور آراستہ کیا ہے کہ اس میں ذرا بھی خلا نہیں۔ اور زمین جسے ہم نے پھیلایا، اس میں پہاڑوں کو نصب کیا اور ہر طرح کی خوش منظر چیزیں اگائیں۔

و النخل باسقت لہا طلع نضید (ق : ١)

اور کھجور کا درخت جو ستوان اور بلند ہے اور اس میں گھنے گچھے ہیں

آنا جعلنا ما علی الارض زینتہ لہا۔ (کہف : ٧)

ہم نے جو کچھ زمین پر ہے اُسے اس کی رونق بنا دیا ہے۔

زندگی کے معمولی کام، مثلاً سر شام مویشیوں کو چراگاہ سے واپس لانا یا ان کو چرانا، بھی اپنے اندر حسن رکھتے ہیں، دیکھنے والی آنکھیں چاہئیں!

و لکم فیہا جمال حین تریحون وحین تسرحون ... ... ... و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوھا و زینۃ۔ (نحل : ٦ و ١٨)

تمہارے لیے یہ (مویشی) ایک حسین منظر ہیں۔ جب تم انھیں شام کو واپس لاتے ہو اور جب انھیں چراتے ہو اور گھوڑے، خچر اور گدھے (بنائے) تاکہ تم ان پر سوار ہو اور (وہ تمہاری) زینت ہوں۔

خود انسان کو بنانے میں حسن صورت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کو جسم کی موزونیت کے ساتھ مزاج کی موزونیت بھی عطا کی گئی ہے۔

و صورکم فا حسن صورکم (مومن : ٦٥)

اور تمہاری تشکیل کی تو تمہاری صورت کو اچھی بنایا۔

الذی خلقک فسواک فعدلک
(الانفطار : ۷)

وہ ذات جس نے تیری تخلیق کی، تیرے مزاج کو درست بنایا اور تیرے اندر توازن پیدا کیا -

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم
(التین : ۵)

ہم نے انسان کی تخلیق بہترین مزاج اور ہئیت کے ساتھ کی ہے -

غرض یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں پیدا کی ہیں ان میں حسن و جمال کا بھی لحاظ رکھا ہے -

الذی احسن کل شئی خلقہ
(سجدہ : ۸)

وہ ذات جس نے جو چیز بنائی اچھی بنائی -

اچھی آواز اور ترنم یا خوش‌الحانی بھی فضل خداوندی ہے -

و لقد آتینا داؤد منا فضلا
یا جبال اوبی معہ و الطیر
(سبا : ۱۰)

اور ہم نے داؤدؑ کو اپنی جناب خاص سے انعام بخشا (اور اشارہ کیا کہ) اے پہاڑو اور پرندو اس کے الحان میں رجوع کے ساتھ شریک ہو -

لباس کا کام جہاں ستر پوشی ہے وہاں انسان کو آراستہ کرنا اور بارونق بنانا بھی ہے -

یا بنی آدم قد انزلنا الیکم لباساً
یواری سو اتکم و ریشا
(اعراف : ۲۶)

اے بنی آدم ہم نے تمہارے لئے پوشاک مہیا کی جو تمہاری عیب پوشی بھی کرتی ہے اور باعث زینت بھی ہے -

جمالیاتی ذوق کا دائرہ صرف « فنون لطیفہ » تک محدود نہیں ہے بلکہ پوری زندگی کو محیط ہے - چال ڈھال، انداز گفتگو، وضع قطع، باہم ملاقات کے انداز اور نشست و برخاست کے طریقوں، غرض ہر چیز میں طلب جمال اور حسن کاری مطلوب ہے -

وا قصد فی مشیک وا غضض من صوتک
(لقمان : ۱۹)

اپنی چال میں میانہ روی اور آواز میں نرمی اختیار کرو

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ان اللہ طیب یحب الطیب، نظیف یحب النظافۃ، کریم یحب الکرم جواد یحب الجود، فنظفوا افنیتکم.................
(ترمذی : ابواب الآدب باب ما جاء فی النظافۃ)

اللہ پاک ہے اور پاکی کو پسند کرتا ہے۔ صاف ستھرا ہے اور اسے صفائی ستھرائی مرغوب ہے۔ کریم ہے اور اسے کرم محبوب ہے، سخی ہے اور سخاوت کو پسند کرتا ہے۔ لہذا تم لوگ اپنے گھروں کے صحن صاف ستھرے رکھا کرو۔

حکم دیا گیا ہے کہ مسجد میں اچھے لباس میں آیا جائے۔

خذوا زینتکم عند کل مسجد
(اعراف : ۳۱)

ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو

سر کے بال سلیقہ سے رکھنے چاہئیں۔

عن ابی قتادہ قال کانت لہ، جمۃ ضخمۃ فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرہ ان یحسن الیہا و ان یترجل کل یوم
(نسائی : ابواب الزینۃ باب تسکین الشعر)

ابو قتادہ کہتے ہیں کہ ان کے سر پر زیادہ بڑے بال تھے تو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ نے انہیں ہدایت کی کہ بال سلیقہ سے رکھیں اور روزانہ کنگھی کیا کریں۔

نبی کریم خود ہر کام میں خوش سلیقگی اور حسن پسندی کا مظاہرہ کرتے تھے۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ پاکی، صفائی ستھرائی، بال سنوارنے، لباس درست رکھنے، اور جملہ امور میں لطافت و تناسب اور ہم آہنگی کا خاص خیال رکھتے تھے۔ متعدد مواقع پر آپ نے مسلمانوں کو ہر کام میں حسن و سلیقہ کے اہتمام کی تاکید کی ہے۔ بے ہنگم پن خواہ وہ چال ڈھال میں ہو، انداز گفتگو میں ہو، وضع قطع میں ہو یا معاملات زندگی میں، آپ اس پر تنقید فرماتے اور نظم و ضبط، اعتدال و میانہ روی، آہنگ و جمال اور حسن و سلیقہ کی طرف رہنمائی فرماتے۔

اسلام کی نظر میں جمالیاتی قدروں کے مقام کا اندازہ جنت کی آئیڈیل زندگی میں ان قدروں کے اہتمام سے بھی کیا جا سکتا ہے - جنت روحانی بلندی اور اخلاقی پاکیزگی کے ساتھ مادی لذتوں اور جمالیاتی محاسن کا بھی ایک با کمال نمونہ ہے - وہ جسمانی حسن، کیف آور مناظر، وجد انگیز نغمات، لذیز اشیاء اور کیف آور مشروبات، غرض انسان کے لطیف احساسات اور جمالیاتی ذوق کو اپیل کرنے والی چیزوں کا مجموعہ ہے - آئیڈیل زندگی میں ان قدروں کا اہتمام ان قدروں کی اہمیت اور فطرت انسانی سے ان کے گہرے تعلق کا ثبوت ہے -

جمالیاتی قدروں کے اہتمام کا ایک دوسرا نمونہ خود خدا کا کلام، قرآن مجید ہے - قرآن نے اپنا پیغام دینے، ماضی کی داستانیں سنانے، مستقبل کے امکانات روشن کرنے، اور اچھی اور بری زندگی کے نقشے سامنے لانے کا بڑا حسین اسلوب اختیار کیا ہے - تشبیہوں، استعاروں، اور منظر نگاری سے جس طرح اپنے کلام کو آراستہ کیا ہے، اور صوتی آھنگ کا جتنا اہتمام کیا ہے وہ صاحب کلام کے حسن ذوق پر دلیل اور انسان کے لئے ایک قابل تقلید نمونہ ہے - چنانچہ قرآن کے فنی اہتمام کا اثر پورے اسلامی لٹریچر بالخصوص حدیث اور تفسیر پر پڑا ہے -

اس مطالعہ سے واضح ہے کہ جمالیاتی قدروں کے بارے میں اسلام کا موقف خالصتاً ایجابی ہے - اسلام ان قدروں کا صرف وزن ہی نہیں تسلیم کرتا بلکہ انسانوں کو ان کی طرف متوجہ کرتا اور ان کے لئے قوی محرکات فراہم کرتا ہے - اس نے ذوق جمال کو نظام دین میں جگہ دے کر اس کو روحانی عظمت کا حامل بنا دیا ہے، اور اس ازلی غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ حسن و جمال کی دنیا اور ہے اور روحانیت و اخلاق کی دنیا اور ہے -

اس اصولی موقف کی روشنی میں، اور جمالیاتی قدروں کے روحانی اور اخلاقی قدروں سے تعلق کے بارے میں اوپر کئے ہوئے مطالعہ کی مدد سے ہم بآسانی فنون لطیفہ، ان کے مواد اور ان کی ہئیتوں کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر معلوم کر سکتے ہیں - لیکن فنون لطیفہ کی رائج الوقت ہئیتوں کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھ لینا چاہئے کہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم اور آپ کے ساتھیوں نے اپنے دور میں رائج فنون لطیفہ کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا اور اس کے اسباب کیا تھے -

عربوں کے رائج فنون لطیفہ ان کی تہذیب کے آئینہ دار تھے ۔ ان کا طرز زندگی شرک ، مادیت ، اور لذت پرستی پر مبنی تھا ۔ وہ حقیقت کے بارے میں غلط تصورات رکھتے تھے ۔ خیالی قوتوں اور خود تراشیدہ ھستیوں کو انہوں نے نظام کائنات میں دخیل سمجھ لیا تھا ۔ ان کے جذبۂ عقیدت اور احساس عبودیت کا مرجع کائنات کے مظاہر ، قدرت کی مختلف قوتیں اور وہم و گمان کی تراشیدہ ان گنت ھستیاں تھیں ۔ زندگی بعد موت کی حقیقت کو وہ یا تو بھلا بیٹھے تھے یا خود ساختہ نظریہ شفاعت کے ذریعہ اس کی ساری اھمیت خاک میں ملا چکے تھے ۔ انسانی زندگی کی بھلائی کن کاموں اور کن چیزوں میں ھے ؟ اس سوال کا جواب ان کے ذھنوں میں وھی تھا جو توھمات کی شکار کسی مادہ پرست قوم کے ذھن میں ھو سکتا ھے ۔ حسی لذائذ ، عارضی مفادات اور ذاتی اغراض ان کے لئے قدروں کا کام کرتی تھیں ۔ محاسن اخلاق عملی زندگی میں برتنے کی بجائے فخر و مباھات اور جوش خطابت کی غذا بن چکے تھے ۔ اخلاقی حدود کو پھلانگ کر اور اجتماعی مفاد کو نظرانداز کرکے حرص و ھوس پوری کرنا افراد کا وطیرہ بن چکا تھا ۔ عربوں کا یہ تہذیبی مزاج ان کے فنون لطیفہ کو ایک مخصوص مزاج عطا کر چکا تھا ۔ ان کے شعر و ادب کا مواد زیادہ تر عورت ، شراب ، شکار ، جنگ ، قماربازی اور فخر و مباھات ھوتا تھا ۔ خطابت اخلاقی قدروں سے نسبتاً زیادہ آشنا تھی لیکن قبائلی عصبیت اور فخر و مباھات کے تحت ۔ حدی خوانی اور رجز کے علاوہ عربوں کی موسیقی تمام تر عیش و عشرت کا ضمیمہ تھی ۔ مغنی کا مقام قبیلہ کے خوش باش نوجوانوں کی بزم طرب میں شراب و کباب اور حسین لونڈیوں کے درمیان تھا تاکہ وہ شہوانی جذبات کو ابھارے اور فضا میں وہ ھیجان اور اعصاب میں وہ تناؤ پیدا کر سکے جو لذتیت کی حس تیز کرنے اور حیوانیت کو درجۂ کمال تک پہنچانے کے لئے ضروری تھی ۔ موسیقی کے جدید میکانکی آلات تو میسر نہ تھے البتہ دف ، بانسری ، طنبورہ وغیرہ سادہ آلات کا استعمال عام تھا ۔ بربط و طنبورہ جو محفل عیش سے زیادہ وابستہ تھے مگر دف کا استعمال جنگ اور دوسرے مواقع پر بھی ھوتا تھا ۔ اپنے توھمات کے تراشیدہ دیوتاؤں کو متوجہ کرنے کے لئے سیٹیاں بجانے

کا بھی رواج تھا - اسی طرح بحیثیت مجموعی، بعض استثنات کے علاوہ موسیقی کا موضوع اور اسٹائل صنفی لذتیت اور مشرکانہ توھمات کے تابع تھا -

یہی بزم طرب رقص کی بھی سرپرستی کرتی تھی - عورت کے سینہ و بازو کی نمائش شہوانی جذبات کی اپیل عرب رقاصاؤں کی واحد جاذبیت تھی - بتوں کے گرد اظہار عقیدت کے طور پر بھی رقص کیا جاتا تھا، جیسا کہ اکثر مشرک قوموں کا طریقہ رہا ہے -

مجسمہ سازی اور تصویر بھی وقت کے تہذیبی مزاج کے حامل تھے - چونکہ عربوں کا ذوق جمال اہل یونان کی طرح ترقی یافتہ اور نکھرا ہوا نہ تھا لہذا ان کی تصاویر اور مجسمے ہمیں اعلیٰ فنی محاسن سے آراستہ نہیں نظر آتے - اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ بھی مشرکانہ تصورات کے تابع تھے - مجسمے غلط تصور حقیقت یعنی شرک کے ترجمان تھے - عورتوں کی ایسی تصویروں کا ذکر جو جنسی لذتیت کے تحت کھینچی گئی ہوں تاریخ میں نہیں ملتا - غیر ذی روح اشیاء کی تصویریں بھی بنائی جاتی تھیں - بعض کپڑوں پر بھی ذی روح حیوانات اور غیر ذی روح اشیاء کی تصاویر کا ذکر ملتا ہے جو غالباً یمنی صنعت کی پیداوار تھے -

بدوی زندگی اور وسائل و ذرائع کی کمی کے باعث عہد جاہلیت اور عہد نبوی میں فن تعمیر نے کوئی ترقی نہیں کی تھی -

اسلام کے پیش کردہ حقائق اور اس کے تصور خیر نے، اور طلب مسرت کی معتدل اور موزوں راہوں نے جن کی طرف اسلام نے رہنمائی کی عرب جاہلیت کے فنون لطیفہ کے لئے اسلامی سوسائٹی میں کوئی گنجائش باقی نہ رکھی - بعض اصناف میں مواد تبدیل ہوگیا مگر مروجہ ھئتیں باقی رہیں - شاعری ہوتی رہی مگر اسلامی مزاج نے جس شاعری کی سرپرستی کی وہ اپنے موضوع کے اعتبار سے بہت مختلف تھی - اس کی وجہ یہی تھی کہ بے راہ رو شاعر کی جگہ نئے سماج نے نیا شاعر بھی پیدا کیا -

| | |
|---|---|
| والشعراء یتبعھم الغاؤون الم تر انھم فی کل واد یھیمون و انھم یقولون مالا یفعلون - الا الذین آمنواو | اور شاعروں کی بات پر وہی چلتے ہیں جو بے راہ ہیں - تم نے دیکھا نہیں ہے کہ یہ ہر میدان میں سر |

و عملوالصالحات و ذکر اللہ کثیراً و انتصروا بعد ماظلموا
[ الشعراء : ۲۲۴ - ۲۲۷ ]

مارتے پھرتے ھیں اور ایسی باتیں کہتے ھیں جو کر کے نہیں دیتے - بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے صالح عمل کرتے ھیں اللہ کو بہت یاد کرتے ھیں اور ان پر ظلم کیا جائے تو ( اپنے کلام کے ذریعہ ) اس کا بدلہ لیتے ھیں -

شعر و شاعری کے بارے میں اسلامی ذہن نے یہ فیصلہ کیا کہ یہ ھئیت اچھے اور برے دونوں طرح کے مواد کی متحمل ھو سکتی ھے جو شعر اچھے افکار و جذبات کی ترجمانی کرے وہ اچھا اور پسندیدہ ھے ، جو برائی کا علمبردار ھو وہ برا اور نا پسندیدہ ھے -

عن عبداللہ بن عمر و قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشعر بمنزلة الکلام - حسنه کحسن الکلام و قبیحه کقبیح الکلام -

عبداللہ بن عمرو راوی ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شعر گفتگو کی طرح ھے جو ( شعر ) اچھا ھو وہ اچھی بات کی طرح ھے اور جو برا ھو وہ بری بات کی طرح ھے -

[ بخاری : الأدب المفرد - صفحه ۱۲٦ - المطبعة التازیه - مصر ، ۱۳۴۹ھ ]

اس حقیقت کو بھی وزن دیا گیا کہ اشعار حکومت کی باتوں سے بھی لبریز ھو سکتے ھیں - چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ھے کہ :

« ان من الشعر حکمة » شعر میں حکمت کی باتیں بھی ھوتی ھیں -

[ ترمذی - ابواب الادب - باب ماجاء ان من الشعر حکمة ]

مروجہ موسیقی اسلامی نظام اقدار کے لئے اجنبی ثابت ھوئی - اسلام نے عیش و طرب اور لذت پرستی کی وہ محفل ھی اجاڑ دی جس نے عربی رقص و موسیقی کی سر پرستی کی تھی - شعر و نغمہ باقی رھا - شادی بیاہ ، تیوھار اور خوشی کے

دوسرے مواقع پر اور جنگ میں دف بجتے رہے - لیکن موسیقی کے دوسرے آلات کے بارے میں همت شکنی کا رویه اختیار کیا گیا - فرط مسرت میں جسم و اعضا کی غیر اختیاری حرکتوں کے علاوہ رقص کی اگر کوئی شکل باقی رهی تو طواف کعبه کی صورت میں جو جذبۂ عبودیت کے اظہار کی ایک قدیم هئیت کو پاکیزہ بنا کر باقی رکھتا ہے - شرک کے ساتھ بت گری بھی رخصت ہوئی اور تصاویر چونکه بیشتر اسی غرض کے لئے بنائی جاتی تھیں لہذا ان کی بھی ممانعت کردی گئی - عہد جاهلیت کے فنون لطیفه کا اسلام کے هاتھوں وهی حشر ہوا جو ایک بنیادی تہذیبی انقلاب کے هاتھوں ہو سکتا تھا - وهی چیزیں باقی رہ سکیں جو نئی تہذیب کے مزاج سے هم آهنگ ثابت هوئیں -

موسیقی، تصویر، یا رقص کے سلسله میں قرآن کریم میں کوئی حکم نہیں ملتا - سنت اور صحابۂ کرام کے عمل کی روشنی میں اسلام کے موقف کی تحقیق ان میں سے هر موضوع پر علیحدہ اور تفصیلی بحث کی طالب ہے - کیونکه جو روایات نقل کی جا سکتی ہیں ان میں سے اکثر خود تحقیق طلب ہیں - اس مقاله میں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں - البته هم اس بات کی کوشش کریں گے که ان فنون کے بارے میں اسلام کا اصولی موقف واضح کردیں -

## موسیقی

ترنم کے ساتھ اشعار پڑھنا، گانا، یا کسی سے فرمائش کرکے گانا سننا، غرض یه که بغیر آلات کے هر قسم کی موسیقی جائز ہے، بشرطیکه گانے کا مواد اور موضوع فحش یا گمراہ کن نه ہو - اس قسم کی موسیقی اگر اچھے مقاصد کے لئے ہو تو پسندیدہ ہے، تفریح کے لئے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور برے مقاصد کے لئے ہو تو نا پسندیدہ ہے - موسیقی کے ذیل میں اس کا موقع و محل بہت اهمیت رکھتا ہے - اگر اس میں انہماک انسان کو دوسرے فرائض و واجبات سے یا اهم امور زندگی سے غافل کرے تو، اس حد تک، یه ایک غلط اور نا پسندیدہ فعل ہے - امام ابن حزم نے جو قرآن و سنت کی نصوص کو من و عن لینے اور ان سے به شدت تمسک میں ممتاز ہیں اس باب میں اسلام کی پوزیشن ان الفاظ میں واضح کی ہے -

موسیقی سننے سے جس کا مقصد اللہ کی نا فرمانی میں سہارا حاصل کرنا ہے وہ فاسق ہے ، اور یہی حال موسیقی کے علاوہ دوسری چیزوں کا بھی ہے اور جسکا مقصد سکون خاطر ہے تاکہ اس سے اللہ عز و جل کی فرمانبرداری میں تقویت حاصل کرے اور نیک کام کرنے کے لئے طبیعت میں تازگی پیدا کرے وہ مطیع و محسن ہے ، اور اس کا یہ فعل بجا ہے ۔ اور جس کا مقصد نہ کوئی فعل اطاعت ہو نہ معصیت تو اس کا فعل کوئی ( شرعی ) حیثیت نہیں رکھتا اور قابل در گذر ہے ۔ جیسے کہ انسان تفریح کے لئے اپنے باغ میں جائے ، یا دلبستگی کی خاطر اپنے گھر کے دروازہ پر بیٹھے یا اپنے کپڑے کو لاجوردی یا سبز رنگ میں رنگ لے ۔ وغیرہ یا جیسے وہ اپنی ٹانگ پھیلائے اور سکیڑلے ، اور دوسرے سارے کام ۔

[ ابن حزم ۔ المحلی ۔ جلد ۹ ۔ صفحہ ۶۰ ۔ مطبعۃ النھضہ ۔ مصر ۱۳۴۷ھ ]

دف اور ڈھول جیسے سادہ آلات موسیقی کا استعمال نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے سامنے ہوا ہے اور انھوں نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے ۔ بلکہ ایک حدیث میں نکاح کے موقع پر دف بجانے کی ہدایت کی گئی ہے ۔ موسیقی کے نسبتاً پیچیدہ آلات مثلاً طنبورہ ستار وغیرہ کے استعمال کو پسند کرنے کا ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث سے نہیں ملتا ۔ بربط طنبور وغیرہ آلات کے استعمال کے خلاف حدیث کی کتابوں میں متعدد روایات ملتی ہیں لیکن بعض محققین کے نزدیک ان کی صحت مشتبہ ہے ۔ سلف صالح کی عظیم اکثریت ان کے استعمال کے بارے میں یا تو متردد رہی ہے یا ان سے کلیۃً اجتناب کا رویہ اختیار کیا گیا ہے ۔ قرن اول سے آج تک صالح مسلمانوں کی عظیم اکثریت کا یہ تعامل اس بات کی دلیل ہے کہ پیچیدہ آلات کے ساتھ موسیقی کا اہتمام اسلام کے مزاج سے مناسبت نہیں رکھتا ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حسان ابن ثابت اور عبداللہ ابن رواحہ جیسے صالح شعراء کی بذات خود سرپرستی فرمائی ہے ۔ اور حضرت حسان بن ثابت کو مسجد نبوی میں منبر پر بیٹھ کر اپنا کلام سنانے کا اعزاز عطا فرمایا ہے ۔ جاہلی شعر کے صالح عناصر کی بھی آپ نے تعریف فرمائی ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمائش

کر کے ایسے اشعار سنے ہیں۔ حدی خوانی، رجز، اور شادی بیاہ کے موقعے پر گائی جانے والی غزلوں پر کوئی قدغن نہیں کی گئی ہے۔ صالح مواد کے ضمن میں اگر تشبیب کے مضامین آگئے ہیں تو ان کو بھی گوارہ کیا گیا ہے۔ کعب ابن زہیر اسلمی کے مشہور قصیدہ «بانت سعاد» کا یہی حال ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ کی طرف شعر و شاعری سے شغف منسوب کیا گیا ہے۔ بعد کے دور میں، جب اسلامی سماج کو نسبتہ زیادہ فراخی اور خوش حالی نصیب ہوئی شاعری اور موسیقی کا رواج بھی زیادہ ہوگیا۔ بعض روایات میں بعض صحابہ اور تابعین کے بارے میں عود و طنبور کے ساتھ موسیقی سننے کا ذکر بھی آتا ہے و اللہ اعلم بالصواب۔

## مصوری اور سنگ تراشی

اوپر ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عرب میں مجسمہ سازی اور تصویر کا فن پوری طرح مشرکانہ تصور حقیقت کے تابع تھا۔ شرک کی بیخ کنی کے ساتھ مروجہ مجسمہ سازی اور تصویر کشی کو بھی روک دیا گیا۔ ذی روح اشیاء، بالخصوص انسانی شبیہ کے مجسمے بنانے کے علاوہ سنگ تراشی کی کسی اور ہئیت پر کوئی پابندی نہیں عائد کی گئی۔ اسی طرح جن تصویروں کی ممانعت کی گئی وہ انسان اور دوسری ذی روح اشیاء کی تصویریں تھیں۔ اسلام کا ایک اصول یہ ہے کہ وہ برائی کو مٹانے کے لئے ان ذرائع کی بھی روک تھام کرتا ہے جو برائی کی طرف لے جانے میں معروف ہوں۔ تصویر کشی اور مجسمہ سازی کی روک تھام بھی غالباً سدباب ذریعہ کے طور پر کی گئی تھی۔

جن احادیث میں تصاویر، تماثیل، یا تصالیب کی حرمت منقول ہے ان کا تعلق اصلاً مجسمے اور ضمناً تصویر سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات قرین قیاس بھی ہے۔ کیونکہ مشرکین عرب مجسم بتوں کی پرستش کرتے تھے کاغذ یا کپڑے پر بنی ہوئی تصویروں کی پرستش کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ ذیل کی حدیث اس باب میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔

| | |
|---|---|
| عن بسر بن سعید عن زید ابن خالد | بسر بن سعید زید ابن خالد سے |
| عن ابی طلحه صاحب رسول اللہ صلی اللہ | اور وہ ابو طلحہ سے جو رسول اللہ |

عليه وسلم انه قال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ان الملا ئكة لا تدخل بيتاً فيه صورة »

قال بسر ثم اشتكى زيد فعد ناه فاذ اعلىٰ با به ستر فيه صور فقلت لعبيد الله ربيب ميمونه زوج النبيؐ صلى الله عليه وسلم « ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الاول » فقال عبيد الله ألم تسمعه حين قال «الا رقماً فى ثوب»

( بخارى - باب التصاوير )

صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا : « رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فرشتے اس گھر میں نہیں داخل ہوتے جس میں تصویر ہو۔» بسر کہتے ہیں کہ پھر زید بیمار ہوئے تو ہم ان کی عیادت کے لیے گئے۔ ان کے دروازے پر ایک پردہ لٹک رہا تھا جس میں تصویریں تھیں - میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی میمونہ کے پروردہ عبید اللہ سے کہا کہ کیا زید نے پہلے ہم کو تصویروں کے بارے میں ایک روایت نہیں سنائی تھی؟ عبید اللہ نے کہا کہ کیا تم نے انھیں یہ کہتے نہیں سنا تھا کہ « بجز کپڑے پر بنی ہوئی ( تصویر ) کے ؟ »

امام نسائی نے اس حدیث کو ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے جو بتاتی ہے کہ زید نے خود پوچھنے والے کو بتایا کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو « الا رقماً فی ثوب » کہتے سنا تھا[1] متعدد احادیث میں تصویر کے پہلو بہ پہلو تماثیل اور تصالیب کا لفظ آیا ہے اور اس کے بتانے کے لئے صنم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کا حکم اصلاً ٹھوس مجسم شکلیں بنانے کے لئے تھا - مشہور فقیہ مدینہ ، قاسم ابن محمد ( تابعی ) کے عمل سے بھی ذی روح اشیاء کی کپڑے پر بنی ہوئی تصویروں کا جواز ثابت ہوتا ہے -

(۱) فتح الباری شرح بخاری - جلد ۲۴ باب التصاویر

عن ابن عون قال دخلت علی القاسم و هو با علیٰ مکة فی بیته فرایت فی بیته حجلة فیه تصاویر القندس والعنقاء[1] ۔

ابن عون سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: «میں قاسم کے پاس گیا جب کہ وہ مکہ کے بالائی حصہ میں اپنے گھر پر تھے ۔ میں نے ان کے گھر میں ایک پردہ دیکھا جس پر عنقاء اور قندس (نامی چڑیوں) کی تصویریں بنی ہوئی تھیں ۔

لیکن ایک مشہور حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک باتصویر پردہ پر اعتراض کرنا بھی منقول ہے، جو حضرت عائشہ کے حجرہ میں لٹکا ہوا تھا ۔ آپ کے اعتراض پر حضرت عائشہ نے پردہ پھاڑ کر تکیوں کے غلاف بنالیئے ۔ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر مجسم تصویریں بھی جو کپڑے، کاغذ وغیرہ پر بنی ہوں، جائز نہیں ہیں ۔ لیکن اس حدیث کے مختلف طرق ( Versions ) میں سے بعض میں یہ آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتراض فرماتے وقت یہ کہا تھا کہ « ان اللہ لم یا مرنا ان تکو الحجرة و الطین ( اللہ نے ہمیں مٹی اور پتھر کو کپڑے پہنانے کی اجازت نہیں دی ہے ) یہ روایت مسلم اور نسائی میں آئی ہے اگر بنائے اعتراض یہی بات تھی تو اس حدیث سے کپڑے یا کاغذ پر بنی ہوئی تصویروں کا عدم جواز نہیں ثابت ہوتا ۔

مصر کے مفتی، محمد حسنین مخلوف نے اسی حدیث کا حوالہ دے کر فوٹوگرافی کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ۔[2] انہوں نے اس حدیث اور بعض دوسری احادیث کے ظاہری تعارض کی یہ توجیہ کی ہے کہ جس طرح قبر پرستی کا فتنہ مٹانے کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداً زیارت قبور کی ممانیت کردی تھی لیکن بعد میں جب حقیقت توحید ذہنوں میں راسخ ہوگئی اور شرک مٹ گیا تو اس کی اجازت دے دی اسی طرح آپ نے ابتداً بت پرستی کے انسداد کے لئے ہر طرح کی ( ذی روح اشیاء کی ) تصویروں کی بھی ممانعت کردی ہوگی ۔

---

(۱) ایضاً

(۲) فتاویٰ شرعیہ بحوث اسلامیہ محمد حسنین مخلوف ۔ صفحہ ۱۰۰

ابتدائی اسلامی زمانے سے آج تک اسلامی سوسائٹی نے اجتماعی طور پر کبھی ذی روح اشیاء کی تصویر کشی کی سر پرستی نہیں کی ۔ مسلمانوں کا فن تصویر زیادہ تر مناظر فطرت کی عکاسی، رسم الخط میں حسن کاری، حاشیہ کاری، پھول پتیوں اور بیل بوٹوں کو اپنا موضوع بناتا رہا ۔ ان فنون نے کافی ترقی کی اور علماء وصلحاء، امراء و سلاطین سبھی نے ان کی سر پرستی کی، ذی روح اشیاء کی تصویر کشی دور زوال میں نمودار ہوئی اور ہمیشہ فقہاء اور علماء کے نزدیک مبغوض رہی ۔ صدیوں کے اس تعامل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر اسلامی مزاج ذی روح اشیاء کی تصویر کشی سے کنارہ کشی کے حق میں رہا ہے ۔

جہاں تک ان تصویروں کا تعلق ہے جن سے کوئی اہم سماجی ارر ثقافتی مفاد وابستہ ہو ان کے جواز کے تقریباً تمام معاصر علماء قائل ہیں، خواہ یہ تصویر ہاتھ سے کھینچی جائے یا فوٹو کمیرے کے ذریعہ عکسی طور پر لی جائے ۔ علم طب، جغرافیہ اور اسلام کی تعلیم میں، افراد کی شناخت کے لیے ، یا دوسری ضرورتوں کی بنا پر تصویر کا استعمال اس کی واضح مثالیں ہیں ۔

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ عورتوں کی عریاں تصاویر یا ہیرو پرستی کے جذبہ کے تحت شائع کی جانے والی اکابر و اعاظم کی تصاویر اسلامی مزاج کے منافی اور ناجائز ہیں ۔ تصویر کے بارے میں محتاط مسلک یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تصویر تصور حقیقت کو مسخ کرنے (شرک) یا دوسری اخلاقی قدروں کو پامال کرنے ( غیر صالح مواد کی حامل تصویر ) کا کام کرے یا خود پسندی اور اعاظم پرستی کا مرض پیدا کرے اس پر آج بھی سد باب ذریعہ کے اصول کے تحت پابندی ہونی چاہئے ۔ ان خرابیوں سے پاک ، ذی روح اشیاء کی تصویر کشی یا فوٹو گرافی کے بارے میں آزادی دی جاسکتی ہے ۔ لیکن اس کی ہمت افزائی نہیں کی جاسکتی ۔ غیر ذی روح اشیاء کی فوٹو گرافی یا تصویر کشی میں کوئی حرج نہیں وہ انسان کے ذوق جمال کی تکمیل کا ایک فطری راستہ ہے جس سے کسی دوسری سماجی یا شخصی مصلحت پر برا اثر نہیں پڑتا ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور مسلمانوں کے عمل کی روشنی میں یہ بات قطعیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مجسمہ سازی حرام ہے ۔ سنگ تراشی

کا فن صرف انسانوں کے مجسمے بنا نے کی ہئیت کا پابند نہیں - باقی تمام موضوعات سنگ تراشی کے فن کے لئے انک وسیع میدان فراہم کرتے ہیں - چنانچہ اسلامی تاریخ میں بھی سنگ تراشی نے فن تعمیر کی ترقی اور نکھار میں نمایا حصہ لیا ہے -

رقص اور ڈرامہ

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ مروّجہ رقص کو اسلام نے بالکل بند کردیا - بعد کے ادوار میں بھی اسلامی سوسائٹی میں کبھی رقص کو جائز نہیں سمجھا گیا - البتہ خوشی میں تھرکنے، یا وجد میں آکر رقص جیسی حرکات کرنے کا عمل ایک فطری عمل معلوم ہوتا ہے جس کا اظہار صالح افراد سے بھی ہوتا رہا ہے - لیکن ظاہر ہے کہ مخصوص حالات میں ان حرکات کا « فن رقص » سے کوئی تعلق نہیں ہے - یہی حیثیت ان تماشوں کی ہے جن میں دوسرے کھیلوں کے ساتھ تماشہ دکھانے والا رقص جیسی حرکات بھی کرتا ہے - اسلام کی روحانی اور اخلاقی قدروں کی روشنی میں رقص کی ممانعت کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن تاریخی طور پر شرک، و اصنام پرستی، عیش کو شی، اور صنفی بے راہ روی کے زیر سایہ پروان چڑھا ہے - اس کی ہئیتیں اور اس کا مواد اسی فضا کا پروردہ ہے - اسلام نے جذبہ عبودیت اور عقیدت کے اظہار کے لئے ایسے متعین اعمال مقرر کردیے ہیں جن میں عقلیت اور جذباتیت کا توازن برقرار رہے — قیام، رکوع، سجود، طواف کعبہ، سعی بین الصفا و المروہ اس نے عبودیت اور عقیدت کے مشن میں رقص کو روا نہیں رکھا ہے- اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اخلاقی انحطاط کی حالت میں عبادت کے طور پر کیا جانے والا رقص بآ سانی لذتیت اور صنفی آوارگی کی طرف لے جانے کا ذریعہ بن سکتا ہے، جیسا کہ اکثر مشرک قوموں کی تاریخ شاہد ہے - اسلام کے سکھائے ہوئے آداب میں عقل و شعور کو جذبہ کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی گئی ہے، اور رقص اس مزاج سے ہم آہنگ نہیں -

ڈرامہ ایک مستقل فن کے طور پر نہ عرب کے جاہلی سماج میں ملتا ہے نہ قرن اول کی اسلامی سوسائٹی میں - شریعت میں کوئی ایسا حکم نہیں ملتا جو اس کے غلط یا برے ہونے کی طرف اشارہ کرے - اگر ڈرامہ کا مواد صالح ہو، اور وہ عریانیت، فحش، ممنوع رقص اور دوسری نا جائز چیزوں سے پاک ہو تو اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی حرج نہیں -

فن تعمیر

ہر کام کی طرح مکانوں اور دوسری عمارتوں کی تعمیر میں حُسن کاری اسلام کے منشاء کے عین مطابق ہے ۔ اگر فن تعمیر کو شریعت کی روشنی میں کچھ حدود کا پابند کیا جاسکتا ہے تو وہ صرف یہ ہیں کہ تعمیر میں ذی روح اشیاء کی شبیہیں بنانے سے احتراز کیا جائے اور بحیثیت مجموعی، اسراف سے نہ کام لیا جائے ۔ ان دونوں حدود کے اندر رہتے ہوئے مسلمان معمار اپنی تعمیر میں قدر جمال کی تحصیل کے لئے ذھانت، طباعی، اور مہارت کے درجہ کمال تک پہنچ سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس فن نے اسلامی سوسائٹی میں بہت زیادہ ترقی کی ہے ۔ اسلام کے تصور حقیقت، خیر طلبی کے بارے میں اس کے مجموعی مزاج، اور اس کی دی ہوئی بعض دوسری اخلاقی قدروں کا عکس فن تعمیر پر بہت گہرا پڑا ہے ۔

شاعری اور موسیقی، تصویر کشی اور سنگ تراشی، رقص و ڈارمہ اور فن تعمیر کے بارے میں اسلام[۶] کے اپروچ کے اس مختصر مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام نے فنون لطیفہ کے مواد میں انقلابی اصلاح کی ہے اور اسے اپنے تصور حقیقت اور اخلاقی قدروں سے ہم آہنگ بنایا ہے ۔ ان فنون کی معروف ہیئتوں کے بارے میں اس نے ترک و قبول دونوں ہی طریقے اختیار کیے ہیں ۔ جہاں کسی مخصوص ہئیت پر پابندی عائد کی گئی ہے وہاں کچھ بالاتر مفادات و مصالح کا تحفظ پیش نظر تھا ۔ جس سوسائٹی میں اسلامی تعلیمات بتمام و کمال نافذ ہوئی تھیں وہاں فنون لطیفہ کو اسلام سے قبل بھی کوئی نمایاں عروج نہیں حاصل تھا ۔ مثالی اسلامی دور میں جو سیاسی اور معاشی حالات تھے اور جس طرح سماج کی توجہ دفاعی جنگوں، اشاعت اسلام، اور استحکام نظم پر مرکوز تھی اس نے اس بات کی گنجائش نہ باقی رکھی کہ ان فنون کو زیادہ رواج اور فروغ حاصل ہو ۔ بعد کے ادوار میں جب خوش حالی داخلی استحکام اور امن و سکون نصیب ہوئے تو اسلامی تعلیمات پر عمل کا معیار ایسا نہ رہ گیا کہ اس سوسائٹی کے عمل کو پوری طرح رہنما بنایا جاسکے ۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی طویل تاریخ میں ان کے آرٹ پر اسلام کے گہرے اثرات نظر آتے ہیں اس آرٹ کے مزاج کے بارے میں ایک معاصر صاحب قلم کی رائے کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا ۔

« مسلمانوں کا آرٹ خود آگاہ ( Self Conscious ) جمالیات کی شکل میں نہیں بلکہ خود کارحیات کا فطری ضمیمہ بن کر ابھرا۔ موجودہ دور کے تہذیبی بحران سے قبل دنیا میں ہر جگہ آرٹ کی تخلیق کے عظیم ادوار میں ایسا ہی ہوا ہے، مسلمانوں کی تاریخ ہمیشہ یہ رہی کہ فنی صلاحیتوں کو زندگی کی عام تخلیقی سرگرمیوں میں ظاہر کیا جائے ۔ کپڑے اور لباس میں، زیورات اور اسلحہ میں، مٹی کے ظروف اور دھات کے برتنوں میں، گرہستی اور باغبانی میں، فرش اور پردوں پر، اور سب سے زیادہ کتابوں اور کتابوں کی جلدوں پر ۔ »

« انسانی تصویر کی حُرمت نے فنی صلاحیتوں کو ایسی مجرد ہیئتوں کی اختراع پر آمادہ کیا جو استدلالی اور تمثیلی ہوں ۔ »

«آرٹ کی دنیا میں اسلام کا سب سے بڑا اضافہ روحانی سکون و استقلال کی وہ اہم ترین متاع ہے جو ایک اطمینان بخش ایمان سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس نے وہ بلند سنجیدگی اور رفعت عطا کی جس سے ہی آرٹ کی عظیم تخلیقات جنم لے سکتی ہیں ۔ یہ انہی عناصر کا فقدان ہے جس کے سبب عصر حاضر کا ستارہ گردش میں ہے ۔ جو خود کو ایک خشک خبطی قسم کے رویہ میں مبتلا پاتا ہے ۔ جس میں فن کار صرف یہ کرسکتا ہے کہ اپنے ذہن کی آلائشوں کو بے تکی اور چھوٹی چھوٹی نظموں اور آرٹ کے حقیر نمونوں کی شکل میں اُگل دے ۔ آغاز اسلام کے فن کاروں کا حال اس سے بالکل مختلف تھا ۔ ان کی قدریں یقینی تھیں خواہ ان کا عمل کچھ بھی رہا ہو ۔ حسن و جمال کو ایک اعلیٰ روحانی قدر کا حامل سمجھا جاتا تھا، جس احترام کی تائید . . . عظیم شعراء اور فلاسفہ نے کی ہے . . . . »

« تجریدی آرٹ ( Abstract Art ) کو اسلام میں خوب فروغ حاصل ہوا۔ آرٹ کی یہ صفت مسلم ذہن کا پر تو ہے، اور فن تعمیر میں پورے کمال کے ساتھ نمایاں ہوئی، جو کہ تمام فنون میں سب سے زیادہ تجریدی اور (Non Representational) ہے، شاید بجز موسیقی کے جس کے ساتھ مسلم ذہن نے کافی مناسبت محسوس کی ۔ [1]

عملی انحطاط کے باوجود مسلم فن کاروں کے مزاج پر اسلامی اقدار کے اثرات نے ان کے آرٹ کو ایسے عناصر کا حامل بنا دیا جو اسلامی اسپرٹ کی ترجمانی کرتے

---

(۱) سید امجد علی Crescent and Green ۔ صفحہ ۷۵ تا ۸۴ ۔

ھیں ۔ مسلمانوں کے فن تعمیر میں توحید، رفیع و برتر کی طرف رجحان، صفائی ذھن اور وسعت نظر، ذوق تناسب اور استحکام جیسی قدریں منعکس ہوئیں اور ان کے دوسرے فن بھی یہی مزاج رکھتے ھیں[1]

## ۱۔ معاصر فنون لطیفہ، اسلام اور مستقبل

معاصر فنون لطیفہ مغرب کی زوال پذیر حسی تہذیب Sensate Culture کے پروردہ اور اسی کے رنگ میں رنگے ہوئے ھیں ۔ فنون لطیفہ کی مختلف اصناف : شعر و ادب، موسیقی، تصویر اور فلم، رقص، سنگ تراشی، اور فن تعمیر اسی مزاج کا مظاہرہ کر رھے ھیں ۔ غیر صحت مند مواد کی مناسبت سے نئی نئی ھئیتوں نے جنم لیا ھے جو وقت کے مخصوص مزاج کی ترجمانی کرتی ھیں ۔ جدید تہذیب کو کسی تصور حقیقت پر یقین نہیں، وہ شک و ریب کی شکار ھے ۔ پوری فضا بے یقینی اور اضطراب، یاس وقنوط، منفی رجحانات اور ایک غیر واضح بےچینی ایک بےمنزل سفر، اور کسی غیر متعین چیز کی تلاش کی فضا ھے ۔ حقیقت کا کوئی واضح اور متعین تصور نہ رکھنے کے سبب اخلاقی قدروں کا پورا نظام اپنی بنیاد کھو چکا ھے اور طلاطم اور تعطل کا شکار ھے ۔ پوری تہذیب جس بحران میں مبتلا ھے وھی فنون لطیفہ پر بھی طاری ھے ۔ اس کیفیت کو ایک صاحب بصیرت ناقد عہد نے ان الفاظ میں بیان کیا ھے :

> « موجودہ بحران نے ابتداً، ٹائین بی (Toyn bee) کے الفاظ میں، ایک داخلی انتشار روح (Schism of the soul) کی شکل میں جنم لیا، پھر پورے نظام معانی میں اختلال واقع ہوگیا ۔ »[2]

مواد کے انتشار نے ایسی ھستیوں کو جنم دیا جو منتشر الخیالی پراگندہ دلی منفیت، بے یقینی اور یاس و قنوط کی ترجمانی کرسکیں ۔ فن تعمیر میں بےمعنی، غیر تناسب، اور خبطی قسم کے رجحانات سامنے آئے ۔ تصویر کشی میں Cubism اور Surrealism

---

(۱) ملاحظہ ہو مقالہ The Spirit of Islamic Art ، اسلامک کوارٹرلی، لندن دسمبر ۱۹۵۴ ۔

(۲) Louis Munford ; — The condition of Man صفحہ ۱۴

جیسے نئے اسکول پیدا ہوئے ۔ شعری ادب، ناول ، اور ڈرامہ میں زیادہ کھل کر اسی خبط الحواسی اور منفیت کا مظاہرہ کیا ۔ رقص و موسیقی میں ناقابل فہم رمزیت کا ظہور ہوا ۔ رفتہ رفتہ متمدن معانی اور مثبت اقدار کی جگہ حیرت ، یاس ، اضطراب اور زندگی سے بےزاری کی ترجمانی کرنے والے رموز فن پر چھا گئے [۱]

جدید آرٹ نے اخلاقی قدروں کے سلسلہ میں جو رویہ اختیار کیا اس کی وضاحت پروفیسر ساروکن نے ان الفاظ میں کی ہے :

> « اُسے تقریباً تمام مذہبی اور اخلاقی اقدار کو نظر انداز کر دینا پڑا ، کیوں کہ شاذ و نادر ہی یہ تفریح و دلبستگی کا ایسا سامان فراہم کر سکتی تھیں جیسا شراب اور عورت کر سکتی تھی ۔ نتیجۃً یہ آرٹ اخلاق سے عاری ، ، غیر مذہبی ، اور غیر اجتماعی ہو جاتا ہے اور بسا اوقات اخلاق مذہبیت اور اجتماعیت کا دشمن بن کر نمودار ہوتا ہے . . . [۲] ۔
>
> آج ۷۰ تا ۸۰ فی صدی فلموں کا مرکز توجہ جنسی محبت یا جرائم ہوتے ہیں ۔ تصویر کشی اور مجسمہ سازی میں بھی یہی رجحان غالب ہے آج سارے فنون لطیفہ خاکے اڑانے اور طنزو استہزاء میں خاص طور پر مشغول ہیں ۔ خدا سے لے کر شیطان تک ہر ایک کی توہین اور ان کا مذاق اڑانا ان کا معمول ہے ۔ » [۳]

معاصر فنون لطیفہ اپنے مواد اور مزاج کے اعتبار سے ، بعض استثنآت کے علاوہ ، اسلامی مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہیں ۔ دور جدید کی کسی اسلامی سوسائٹی میں ان کے لئے کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی ۔ اسلامی تہذیب کے از سرتو عروج

---

(۱) اس اجمال کی تفصیل اور ان پر عملی شواہد کے لئے پروفیسر پی ۔ اے ۔ ساروکن کی کتاب Crisis of our Age کا مطالعہ کیجئے ۔ مذکورہ بالا نکات اس کتاب کے صفحات ۵۲ تا ۷۵ میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں ۔

(۲) صفحہ ۵۸ بحوالہ بالا ۔

(۳) ایضاً صفحہ ۵۲ تا ۷۵ ۔

کے ساتھ مغرب کی مادی تہذیب کے پروردہ فنون لطیفہ کا زوال لازمی ہے ۔ یہ زوال سیاسی طاقت یا قانون سے زیادہ انسان کی روح اور فن کار کے داخل سے پیدا ہوگا ۔ اسلامی تصور حقیقت اور نظام اقدار مروجہ فنون میں ردّ و قبول اور ترمیم و تنسیخ کا عمل انجام دے گا ۔ نیا اسلامی سماج انہیں ہیئتوں کی سرپرستی کرے گا جو اس کے مزاج کے لئے مناسب ہوں گی ۔ اسلامی فن کار اپنے مخصوص احساسات و جذبات کی ترجمانی کے لئے ایک بار پھر نئی ہیئتیں ایجاد کرے گا پرانی ہیئتوں کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالے گا ۔ موسیقی کے وہ راگ جو یاس وقنوط، حیرانی و اضطراب، اور خبط الحواسی اور انتشار یا دوسرے منفی احساسات کی ترجمانی کریں گے ایک ایجابی اور یقین و ایمان سے لبریز فضامیں اپنی کشش کھوبیٹھیں گے ۔ جنسی محبت کی ترجمانی کرنے والے راگوں کا چلن کم اور دائرہ محدود ہوجائے گا ۔ تصویر و سنگ تراش میں لاادریت، مبہم ماورائیت، یا مسخ شدہ داخلیت کی پیدا کی ہوئی ہیئتیں نئے فن‌کار کے لئے اجنبی ہوں گی ۔ فطرت کی واضح کتاب کا مطالعہ اور اس کے صاف نتائج اپنے لئے موزوں ہیئتوں کا انتخاب کریں گے ۔ غرض اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ایک نیا آرٹ جنم لے گا جو اپنے مواد، ہیئت اور مجموعی مزاج کے اعتبار سے معاصر آرٹ سے بالکل مختلف اور ممتاز ہوگا ۔

# تعارف

[ ادارہ فکر و نظر کے لئے یہ امر باعث مسرت ہے کہ اسے پہلی بار سرسید احمد خاں کی ایک غیر مطبوعہ تصنیف کو شائع کرنے کا فخر حاصل ہو رہا ہے۔ اس تصنیف کی، قطعِ نظر اس کے کہ یہ نوجوان سید احمد کے قلم سے برآمد ہوئی ہے، ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ اردو زبان کی قواعد سے متعلق ہے۔ ہر چند یہ اردو قواعد کا ایک سرسری خاکہ ہے تاہم یہ مصنف کی آئندہ عظمت کی ضامن ہے۔ مصلح اعظم کی حیثیت سے سرسید کی فکر کی سب سے اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان کی نظر قوم کے اصلاحی پروگرام کی تمام جزیات پر محیط تھی۔ ہر زبان کی ترقی اور تحفظ کے لئے اس کی قواعد کا مرتب کرنا ایک لازمی شرط ہے۔ سرسید نے اس بات کی اہمیت کو صرف ۲۳ سال کی عمر میں محسوس کرلیا تھا! ایڈیٹر ]

# قواعد صرف و نحو

# زبان اردو

مصنفہ

## سید احمد خاں

۱۸۴۰ء

۱۲۵۶ھ

مرتبہ

## ڈاکٹر عبدالغفار شکیل

۱۹۷۱ء

## فہرست[1]


۱ ۔ مقدمۂ مرتب

۲ ۔ دیباچۂ مصنف

۳ باب اول :۔

( الف ) بیچ بیان قواعد بنانے الفاظ

(۱) اسم

(۲) فعل

(۳) حروف

(ب) اسم مشتق اور اسم جامد

( ج ) فعل لازم اور فعل متعدی

( د ) پہلی فصل

(۱) مصدر

(۲) ماضی

(۳) حال

(۴) امر

(۵) نہی

(٦) استقبال

(۷) اسم فاعل

(۸) اسم مفعول

( ہ ) دوسری فصل :

(۱) ماضی کے بیان میں


---

(۱) اضافہ مرتب

( و ) تیسری فصل

(۱) حال کے بیان میں

( ز ) چوتھی فصل

(۱) امر کے بیان میں

(ح) پانچویں فصل :

(۱) نہی کے بیان میں

(ط) چھٹی فصل :

(۱) استقبال کے بیان میں

(ی) ساتویں فصل :

اسم فاعل کے بیان میں

(ک) آٹھویں فصل :

اسم مفعول کے بیان میں

( ل ) نویں فصل :

مصادر کے بیان میں

(۴) باب دوم

(الف) بیچ بیان ترکیب الفاظ اردو کے

(ب) پہلی فصل :

فاعل کے بیان میں

(ج) دوسری فصل :

مفعول کے بیان میں

( د ) تیسری فصل :

مبتدا اور خبر کے بیان میں

( ہ ) چوتھی فصل :

مضاف اور مضاف الیہ کے بیان میں

(و) پانچویں فصل:

(۱) متفرق قاعدوں کی بیان میں

(۲) بیان شرط و جزا کا

(۳) بیان حروف تشبیہ کا

(۴) بیان حرف عطف کا

(۵) بیان حرف اشارہ کا

(٦) بیان حرف استفہام کا

(۷) بیان مونث سماعی کا

## مقدمہ

یوں تو سرسید کی کم و پیش تمام تصنیفات و تالیفات زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آچکی ہیں پھر بھی ان کی ایک تصنیف ایسی ہے جو ابھی تک ہماری نظروں سے اوجھل رہنے کے سبب شائع نہ ہوسکی - یہ تصنیف ایک مختصر سی کتاب ہے جو غیر مطبوعہ ہونے کے ساتھ ساتھ سرسید کی اب تک معلوم شدہ اور طبع شدہ کتابوں میں سب سے قدیم ہے اور اس اعتبار سے غالباً سرسید کی پہلی تصنیف بھی ہے - اس تصنیف کے بعد ہی سرسید نے متعدد کتابیں. رسالے اور مضامین لکھے -

سرسید کی یہ نایاب اور غیر مطبوعہ تصنیف ہماری زبان، اردو کی گرامر سے متعلق ہے جو ۱۸۴۰ ء مطابق ۱۲۵۶ ھ میں لکھی گئی اس زمانے میں سرسید بسلسلۂ ملازمت اکبرآباد (آگرہ) میں مقیم تھے - سرسید کی اس کتاب کے نایاب اور غیرمطبوعہ ہونے کی وجہ سے اس کی جو اہمیت ہے وہ اپنی جگہ پر مسلم ہے لیکن اس امر کا انکشاف بھی کچھ کم اہم نہیں کہ اردو قواعد نویسی کی تاریخ میں سرسید کی یہ تصنیف اردو قواعد کی ابتدائی کتابوں میں سے ایک ہے -

اردو قواعد نویسی کا آغاز اہل یورپ کے ہاتھوں ہوا - سترہویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ سے جو لوگ تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے انہیں اپنے تجارتی اغراض کے حصول کے لئے یہاں کی زبانوں کا اور خاص طور پر اردو کا جسے وہ ہندوستانی یا انڈوستانی کہہ کر پکارتے تھے جاننا ضروری اور لازمی تھا کیونکہ اس وقت اردو شمالی ہند سے کلکتہ تک ایک عام زبان کی حیثیت سے رائج تھی - اہل یورپ کو اردو سیکھنے کے لئے ایسی کتابوں کی ضرورت تھی جن کی مدد سے وہ اس کے اصول و ضوابط معلوم کر سکتے اور اردو زبان جلد سے جلد سیکھ سکتے بد قسمتی سے اس وقت تک کسی بھی شخص نے اردو زبان کے قواعد نہیں لکھے تھے سب سے پہلا شخص جس نے وقت کی اس اہم ضرورت کو پورا کرنے کی طرف توجہ دی وہ جان شوا کیٹلر نامی ایک ڈچ تھا جو ڈچ الیسٹ انڈیا کمپنی کا ناظم تجارت ہوکر ہندوستان آیا تھا اس نے ہندوستانی قواعد پر کتاب لکھ کر اردو قواعد نویسی کی داغ بیل ڈالی -

کیٹلر کے بعد ۱۸۰۰ ء تک چند اور یورپی حضرات نے جن کے نام اُنگلیوں پر گنائے جاسکتے ہیں[1] اپنی اپنی ضروریات کے پیش نظر اردو قواعد سے متعلق کتابیں لکھیں ۱۸۰۰ ء میں کلکتہ میں فورٹ ولیم کالج قائم ہوا جہاں مشرقی زبانوں کی تعلیم و تدریس کا انتظام کیا گیا تھا - فورٹ ولیم کالج میں جان گلکرسٹ کے ذمہ اردو زبان کی تعلیم کا کام تھا - گلکرسٹ کو اردو سے بےحد دلچسپی تھی اس نے بھی اپنے زمانے اور وقت کی ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے دور بینی سے کام لے کر فورٹ ولیم کالج کی درسی کتب کے ساتھ ساتھ اردو قواعد پر بھی قلم اٹھایا اور کالج میں اردو کے چند مصنفین و مترجمین جمع کرلئے جن سے وہ وقتاً فوقتاً مشورہ و مدد بھی لیتا رہا -

اردو قواعد پر انیسویں صدی کے آغاز تک گنتی کی جو چند کتابیں لکھی گئیں وہ سب کی سب غیر زبانوں میں تھیں اس وقت تک کسی بھی اہل زبان کو اردو قواعد لکھنے کی ترغیب نہیں ہوئی تھی ۱۸۰۸ء میں اردو کے مشہور شاعر انشاء اللہ خاں انشاء نے اپنی مشہور و معروف کتاب «دریائے لطافت» لکھی جو اردو زبان کے قواعد، محاورات اور روز مرہ کے اعتبار سے بےحد اہم کتاب ہے - دریائے لطافت ایک اہل زبان کے قلم سے لکھی گئی اردو قواعد پر پہلی کتاب ضرور ہے مگر یہ بھی فارسی میں ہے -

سرسید نے ۱۸۴۰ ء میں یہ کتاب کیوں لکھی اس کے بارے میں انہیں کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

> «سبب اس کا یہ ہے کہ اہالیان سرکار کمپنی کو بمقتضائے تکلم الناس علی قدر قولہم یہ منظور ہوا کہ زبان اردو کو رواج دیجیے اور اچھی طرح عدل و انصاف کیجئے تاھر کہہ ومہ اپنے مطلب کو پہنچے اور مطالب کو سونچے مگر یہ بات سبب منضبط نہ ہونے قواعد اس زبان کے بن نہیں پڑتی اور وہ بات ہو نہیں سکتی بلکہ اکثر لوگوں کو مبتدا اور خبر کی خبر نہیں اور فاعل مفعول کی تمیز اس واسطے میں نے کہ نام میرا سید احمد خاں ہے اور مسکن حضرت دہلی اور بیٹا سید محمد متقی المخاطب بہ خاں بن میر ہادی المخاطب بہ جواد علی خاں بہادر اور نواسہ

---

(۱) ملاحظہ ہو لنگوسٹک سروے آف انڈیا (جلد نہم) مرتبہ سر جارج گریرسن

ہوں نواب دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد بہادر مصلح جنگ کا یہ کتاب بطور قواعد صرف و نحو زبان اردو کے بنائی تا ہر شخص اس سے فائدہ مند ہو اور مطالب سرکار کا باآسانی حاصل ہو۔"

سرسید اپنے وقت کے بہت بڑے نباض تھے انھوں نے وقت کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے اردو قواعد پر کتاب لکھی وہ جانتے تھے کہ انگریزوں کے لئے اردو نئی زبان ہے اس کی صوتیات اور صرف سے وہ ناواقف ہونے کی وجہ سے اردو الفاظ کا صحیح تلفظ اور ان کا استعمال نہیں کرسکتے اس لئے ان کو اردو کے رموز و نکات سے آگاہ کرانا ضروری ہے چنانچہ ۔وقت کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے سرسید نے قلم اٹھایا اس وقت سرسید بالکل نوجوان تھے ان کی عمر صرف ۲۳ سال تھی لیکن اس عمر میں ایسے اہم کام میں ھاتھ ڈالنا واقعی قابل ستائش ہے اس کے بعد سرسید نے عمر بھر اردو کی خدمت کی اردو کے محسنوں میں سرسید کا نام سب سے نمایاں اور سب سے درخشاں ہے اس سے کسی کو انکار نہیں۔ سرسید نے اردو قواعد لکھ کر اردو زبان کی خدمت کا آغاز کیا۔

خوش قسمتی سے سرسید کی اس نایاب اور غیر مطبوعہ اردو قواعد کا ایک قلمی نسخہ[1] اٹاوہ کلکشن مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی میں مجھے مل گیا جس کی نقل لے کر میں یہاں پیش کر رہا ہوں۔ سرسید کے عقیدت مندوں کے لئے ایک یادگار ایک تحفہ۔

عبدالغفار شکیل

۲۱ نومبر ۱۹۷۱ ء

(۱) قلمی نسخہ پر محمد ظفر الدین کی مہراور دستخط موجود ہیں محمد ظفر الدین کون تھے سرسید سے ان کا کیا رشتہ تھا اور یہ نسخہ کیسے ان کی ملکیت بنا یہ معلوم نہ ہوسکا۔

یا فتاح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# دیباچۂ مصنف

ہم سینہ فگاروں سے یہ حمد کا ساماں ہے
اک درد ہے اور لب پر آہِ شرر افشاں ہے

چند قطرہ خون جگر آنکھوں سے بہانے حمد سینہ فگاران ہے، اور لختِ دل آنکھوں سے گرانے نعت درون ایشاں، کس واسطہ کہ سرمایہ محبت اور اُلفت اُن کا یہی ہے -

قطعہ

دل جلوں کی آہ بسم اللہ ہے
حمد ان کی نالۂ جانکاہ ہے
کیوں نہ خوش ہوویں جگر کے داغ سے
داغ دل ان کے سے روشن ماہ ہے

قلم نے کہ خونِ جگر کھایا اور چشم تر نے کہ لخت دل بہایا - سبب اس کا یہ ہے کہ اہالیان سرکار کمپنی کو بمقتضائے تکلم الناس علی قدر عقولہم یہ منظور ہوا کہ زبان اردو کو رواج دیجئے اور اچھی طرح عدل و انصاف کیجئے تاکہ ہر کہہ ومہ اپنے مطالب کو پہنچے اور مطالب کو سونچے مگر یہ بات بسبب منضبط نہ ہونے قواعد اس زبان کے بن نہیں پڑتی اور وہ بات ہو نہیں سکتی بلکہ اکثر لوگوں کو مبتدا اور خبر کے خبر، نہیں اور فاعل مفعول کے تمیز اس واسطے میں نے کہ نام میرا سید احمد خاں ہے اور مسکن حضرت دہلی اور بیٹا ہوں سید محمد متقی المخاطب بہ خاں بن میر ہادی المخاطب بہ جواد علی خاں بہادر اور نواسہ ہوں نواب دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کا - یہ کتاب بطور قواعد صرف و نحو زبان

اردو کے بنائی تا ہر شخص اس سے فائدہ مند ہو اور مطلب سرکار کا بآسانی حاصل ہو اب آرزو ہے کہ یہ موتی آبدار بہ گوہر شاہوار کہ ہرراز دقت اور جانفشانی اور محنت اور جانکاہی سے دریائے طبع اور صدف سینہ سے نکالے ہیں ۔ مقبول بارگاہ سلیمان جاہ اوس شہنشاہ عالیجاہ کے ہوویں کہ اچھے اچھے بادشاہ اور بڑے بڑے شہنشاہ آرزو رکھتے ہیں کہ اوس کے نوکروں کی خدمت گری[1] میسر اوے اور پابوسی خدام کی کی جاوے ۔ بخشش اور سخاوت اوس کی سے چیونٹی کو رتبۂ سلیمان ہے اور ذرۂ خاک کو مرتبۂ مہر تاباں انصاف اوس کے سے جگر ستم کا داغ داغ اور بخشش اوس کی سے دل کرم کا باغ باغ عدالت اوس کی بدرجہ کمال اور سخاوت اوس کی بے مثال بندہ نواز سب سے بےنیاز عدل کی کان انصاف کی جان رعیت پرور معدلت گستر صاحب تدبیر عدل میں بے نظیر خجستہ فرجام نیک انجام اغنی جناب مستطاب معلی القاب ۔

قطعہ

مقدور نہیں انس و ملک جن و بشر کا
تحریر کریں اوس کی سخاوت کے بیان کو
کیا مونہہ ہے قلم کا کہ لکھے اوس کی سخاوت
کیا بات کسی کی کہ ہلاوے وہ زبان کو

اوس کی عدل کی دہشت اور دباؤ سے بلی چوہے سے کان کٹواتی ہے اور شیرنی بکری کے بچے کو دودھ[2] پلاتی ہے کوئی شخص اوس کے عہد میں کسی سے نالاں نہیں مگر ظلم عدل کے ہاتھ سے گریاں[3] ہے اور اوس کے وقت میں کوئی شخص تباہ نہیں مگر ایک تباہی تباہ ہے ۔

قطعہ

عدل نے اوس کے نئی طرح سے دکھلائی جھلک
ایک ہی چادر نور عرش سے لے تا بسمک
فیض انوار سے ہر ارض و سما ہے روشن
ذرۂ خاک نے بھی مہر پہ ماری چشمک

(۱) اصل : خدمتکری ۔ (۲) دود (اصل نسخہ) (۳) کریاں (اصل نسخہ)

خامہ کو طاقت تحریر اوصاف اور زبان کو مجال تقریر صفات اوس کی نہیں
پھر کیونکر تحریر و تقریر ہوسکے سمند قلم اگر ایک قدم بھی راہ تحریر اوصاف میں
رکھے تو کونچے کناتے ہیں پھر کس طرح یہ راہ چل سکے - اس راہ میں ٹاپو عقل
کا بے ثبات ہے پھر وہم و خیال کے کیا بات ہے اچھی قسمت تھی حاتم طائی کی
کہ اس کے زمانے میں نہ رہا واللہ کوئی شخص اوس کو عشش طماع سے کم نہ جانتا
اور کیا بھلا نصیب تھا نوشیرواں کا کہ اس عادل کے عہد میں نہ ہوا نہیں تو کوئی شخص
اوس کو ضحاک ظالم سے کم نہ مانتا اللہ تعالے اس صاحب عدل و انصاف کو جب
تک زمانہ قائم ہے سلامت رکھے اور درخت آرزو ہم وابستگان دامنہ دولت کا
پرورش اوس کی سے پھلے اور غنچۂ دل ہمارا کہ بے انصافی روز گار سے کملایا ہے
نسیم عنایت اوس کی سے کھلے -

قواعد صرف و نحو

# زبان اردو

جاننا[1] چاهئے که اس کتاب میں دو باب هیں :

باب پهلا ............... بیچ قواعد بنانے الفاظ کے

باب دوسرا................بیچ ترکیب الفاظ کے که لکھنا عبارت اردو کا منحصر اوس پر هے

## باب پهلا

بیچ بیان قواعد بنانے الفاظ کے اور اس میں ایک مقدمه هے اور نو فصلیں جاننا[2] چاهئے که الفاظ اردو کے تین قسم هیں :

اسم اور فعل اور حرف

اسم[3] اوسے کہتے هیں که صرف اپنے معنوں پر دلالت کرے اور کچھ علاقه زمانے سے نه رکھے جیسے که « کهانا » اور « پینا » اور « گهوڑا[4] » اور « هاتهی[5] » اور

فعل وه هے که اپنے معنوں پر بهی دلالت کرے اور زمانه اور فاعل سے بهی علاقه رکھے جیسے که « آیا » اور « گیا » اور « اویگا » اور « پاویگا » اور

حروف اوسے کہتے هیں که جب تک اسم یا فعل کے ساتھه نه ملے اپنے معنوں پر دلالت نه کرے جیسے که « سے » اور « تک » پس یه اپنے معنوں پر دلالت نہیں کرتے جب تک که اسم یا فعل کے ساتھه نه ملیں جیسے که :

گیا میں دلی سے آگره تک

اور

---

(۱) اصل جانا

(۲) اصل جانا

(۳) اصل نسخے میں عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے هوئے هیں

(۴) (۵) اصل کهوڑا ، هاتی

اسم دو قسم ہے مشتق اور جامد

مشتق وہ کہ جس سے اور لفظ بنیں اور جامد وہ کہ جس سے اور لفظ نہ بنیں اور

فعل کے بھی دو قسم ہیں،

لازم اور متعدی

فعل لازم اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص پر قائم ہو دوسرے سے کچھ علاقہ نہ رکھے جیسے کہ «بیٹھا» اور «اوٹھا» اور

فعل متعدی وہ ہے کہ ایک شخص پر تمام نہ ہو بلکہ اور سے بھی علاقہ رکھے جیسے کہ «اوٹھایا» اور «بٹھایا» یعنی اوٹھایا کلو نے نتھو کو اور بٹھایا کلو نے نتھو کو»

## فصل پہلی

### مصدر کے بیان میں

مصدر وہ ہے کہ اوس سے اور لفظ بناتے جائیں اور نشانی مصدر کی یہ ہے کہ آخر میں اس کے «نا» ہو جیسے کہ «آنا» اور «جانا» اور مصدر سے سات چیزیں بنتے ہیں:

ماضی اور حال اور امر اور نہی اور استقبال اور اسم فاعل اور اسم مفعول

ماضی وہ فعل ہے کہ زمانہ گذرے ہوئے پر دلالت کرے جیسے کہ «کھایا» اور «پیا» اور

حال وہ فعل ہے کہ زمانہ موجود پر دلالت کرے جیسے کہ «کھاتا ہے» اور «پیتا ہے» اور

امر وہ فعل ہے کہ کسی کام کا حکم کرے جیسے کہ «کھا» اور «پی» اور

نہی وہ فعل ہے کہ کسی کام سے منع کرے جیسے کہ «نہ کھا» اور «نہ پی» اور «مت کھا» اور «مت پی» اور

استقبال وہ فعل ہے کہ زمانہ آنے والے پر دلالت کرے جیسے کہ «کھاوے گا» اور «پیوے گا» اور

اسم فاعل وہ اسم ہے کہ دلالت کرے اوپر کرنے والے کام کے جیسے کہ « کھانے والا » اور « پینے والا » اور

اسم مفعول وہ اسم ہے کہ دلالت کرے اوپر اوس کے کہ جس پر فعل فاعل کا واقع ہو جیسے کہ « کھایا گیا » اور « پیا گیا »

## فصل دوسری

### ماضی کے بیان میں

علامت فعل ماضی کی الف ہے آخر لفظ میں اور صیغۂ جمع اور مونث میں سے الف بدل جاتا ہے ساتھ ہمزہ کے اور تذکیر اور تانیث فعل ماضی کے فعل لازم میں باعتبار فاعل کے ہوتی ہے اور فعل متعدی میں باعتبار مفعول کے جیسے « کلو آیا » اور « حمیدہ آئی » اور « پلاؤ کھایا اور کھچڑی کھائی » اور ماضی بنتی ہے مصدر سے ساتھ ٹھرانے علامت کے کہ الف ہے آخر کلمہ میں بعد گرانے علامت مصدر کے جیسے کہ « مارنا سے مارا » لیکن جس کے مصدر میں علامت مصدر سے پہلے الف ہو یا واؤ وہاں صیغۂ مذکر میں بعد گرانے علامت مصدر کے پہلے علامت ماضی سے « یے » بھی ٹھراتے ہیں تاکہ ثقل نہ ہو اور باقی صیغوں میں بسبب بدل جانے حرکت علامت ماضی کے حاجت ٹھرانے کی حرف کے نہیں جیسے کہ « لانا » سے « لایا » اور « سونا » سے « سویا » اور صیغۂ مونث جیسے کہ « لائی » اور « سوئی » اور « جانا » اور « کرنا » یہ دو مصدر ہیں ماضی ان کی « گیا » اور « گئے » اور « کیا » اور « کی » آتی ہے ان صیغوں میں بدل جانا حرفوں ماضی کا حروف مصدر سے خلاف قیاس ہے اور اوس کے تئیں ماضی من غیر لفظہ کہتے ہیں اگرچہ ماضی « کرنا » کی « کرا » بھی آتی ہے مگر فصیح اور زبان اہل سند نہیں ہے اور ماضی کے بارہ صیغے ہیں :

| | |
|---|---|
| لایا وہ | لایا تو |
| لائے وہ | لائے تم |
| لائی وہ | لائی تو |
| لائیں وہ | لائیں تم |

| | |
|---|---|
| لایا میں | لائی میں |
| لائے ہم | لائیں ہم |

دو واسطے غائب مذکر کے ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور دو واسطے غایب مونث کے ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور اسی طرح دو واسطے حاظر مذکر کے اور دو واسطے حاضر مونث کے اور دو واسطے متکلم مذکر اور دو واسطے متکلم مونث کے

غائیب اوسے کہتے ہیں کہ جس کے طرف خطاب نہ ہو اور

حاضر وہ ہے کہ جس کی طرف خطاب ہو اور

متکلم وہ کہ اپنی بات کہے اور

مذکر مرد اور

مونث عورت اور

واحد ایک اور

جمع ایک سے سوا

فایدہ :ـــ ماضی سات قسم ہے ایک ماضی مطلق جیسے کہ اوپر بیان کئے دوسرے ماضی قریب جیسے کہ « لایا ہے » تیسری ماضی بعید جیسے کہ « لایا تھا » چوتھے ماضی مشکوک جسے کہ « لایا ہو » پانچویں ماضی مدامی جیسے کہ « لاتا تھا » چھٹے ماضی تمنا جیسے کہ « لاتا اور » استعمال اس ماضی کا بمعنی ماضی قریب بھی آتا ہے ساتویں ماضی مقطع جیسے کہ « لا چکا » اور ان ماضیوں کا استعمال کئی کئی طرح ہوتا ہے چنانچہ بیان اس کا حروف میں استفہام میں آوے گا ـ

گردان ماضی قریب کی

| | |
|---|---|
| لا یا ہے وہ | لایا ہے تو |
| لائے ہیں وہ | لائے ہو تم |
| لائی ہے وہ | لائی ہے تو |
| لائیں ہیں وہ | لائیں ہو تم |

| | |
|---|---|
| لایا ہوں میں | لائے ہیں ہم |
| لائی ہوں میں | لائی ہیں ہم |

گردان ماضی بعید کی

| | |
|---|---|
| لایا تھا وہ | لائے تھے وہ |
| لائی تھی وہ | لائیں تھیں وہ |
| لایا تھا تو | لائے تھے تم |
| لائی تھی تو | لائیں تھیں تم |
| لایا تھا میں | لائے تھے ہم |
| لائی تھی میں | لائی تھیں ہم |

گردان ماضی مشکوک کی

| | |
|---|---|
| لایا ہو وہ | لائے ہوں وہ |
| لائی ہو وہ | لائیں ہوں وہ |
| لایا ہو تو | لائے ہو تم |
| لائی ہو تو | لائیں ہو تم |
| لایا ہوں میں | لائے ہوں ہم |
| لائی ہوں میں | لائیں ہوں ہم |

گردان ماضی مدامی کی

| | |
|---|---|
| لاتا تھا وہ | لاتے تھے وہ |
| لاتی تھی وہ | لاتی تھیں وہ |
| لاتا تھا تو | لاتے تھے تم |
| لاتی تھی تو | لاتی تھیں تم |
| لاتا تھا میں | لاتے تھے ہم |
| لاتی تھی میں | لاتی تھیں ہم |

گردان ماضی تمنا کی

| | |
|---|---|
| لاتا وہ | لاتے وہ |

| | |
|---|---|
| لاتی وہ | لاتیں وہ |
| لاتا تو | لاتے تم |
| لاتی تو | لاتیں تم |
| لاتا میں | لاتے ہم |
| لاتی میں | لاتیں ہم |

گردان ماضی منقطع کی

| | |
|---|---|
| لا چکا وہ | لا چکے وہ |
| لا چکی وہ | لا چکیں وہ |
| لا چکا تو | لا چکے تم |
| لا چکی وہ | لا چکیں تم |
| لا چکا میں | لا چکے ہم |
| لاچکی میں | لا چکیں ہم |

سمجھو کہ ماضی قریب اور ماضی بعید اور ماضی مشکوک بنتے ہیں ماضی مطلق سے اور لفظ « ہے » حرف قریب ہے اور « تھا » حرف بعید ہے اور « ہو » حرف شک جبکہ ان حرفوں میں سے آخر ماضی مطلق کے کوئی حرف ٹھراویں گے وہ ماضی اوس قسم کے بن جائینگے اور ماضی مدامی اور ماضی تمنا یہ دونو بنتے ہیں مصدر سے ساتھ گرانے علامت مصدر کے اور ٹھرانے حرف « تا » کے بجائے اوس کے اور اگر بعد « تا » کے حرف « تھا » بھی ٹھراویں تو ماضی مدامی ہے واله ماضی تمنا اور ماضی منقطع بھی مصدر سے بنتی ہےساتھ گرانے علامت مصدر اور ٹھرانے لفظ « چکا » کے بجائے اوس کے یہ لفظ دلالت کرتا ہے اوپر انقطاع کے فائدہ صیغۂ غایب اور حاضر اور متکلم یہ سب آپس میں متحد ہیں مگر فرق ضمیروں کا ہے اس واسطے اب ہم ضمیروں کا بیان کرتے ہیں۔

« وہ » اور « اوس » « اور « اون » ضمیریں غائب کی ہیں۔ خواہ مذکر ہو خواہ مونث۔ اور استعمال « وہ » کا بطور اسم اشارہ بھی ہوتا ہے چنانچہ بیان اس کا آوے گا اور وہ ضمیر غایب ہے ماتی ہے ساتھ فعل لازم اور متعدي کے جیسے کہ

«آیا وہ» اور «لایا وہ» اور کبھی یہ ضمیر چھپی ہوتی ہے اپنے فعل میں جیسے کہ «آیا» اور «لایا» یعنی «وہ» اور «اوس» اور «اون» یہ دونوں ضمیر غایب کی ہیں ملتی ہیں ساتھ فعل متعدی کے جیسے کہ «کھایا اوس نے» اور «کھایا اونے» اور کبھی یہ دونوں ضمیریں اپنے فعل میں چھپی ہوتی ہیں جیسے کہ «کھایا» یعنی «اوس نے» یا «اونے» اور جبکہ ضمیر «اوس» اور اون» میں سے واؤ نکال کر الف کو زیر دیں گے تو یہ ضمیریں واسطہ قریب کے ہو جائیں گے اور «تو» واحد مخاطب کی ضمیر ہے اور «تم» جمع کی اور بظار تعظیم کے واحد کو بھی «تم» کہتے ہیں جب کہ سب ضمیروں کی جمع کو واحد کی جگہ استعمال کرتے ہیں اور «میں» ضمیر متکلم واحد کی اور «ہم» جمع کی۔

## فصل تیسری

### حال کے بیان میں

حال بنتا ہے ماضی تمنا سے ساتھ ٹھرانے لفظ «ہے» کے آخر میں جیسے کہ «لاتا» سے «لاتا ہے» اور صیغے حال کے مانند ماضی کے بارہ صیغے ہیں؛

| | |
|---|---|
| لاتا ہے وہ | لاتی ہے تو |
| لاتے ہیں وہ | لاتیں ہو تم |
| لاتی ہے وہ | لاتا ہوں میں |
| لاتی ہیں وہ | لاتے ہیں ہم |
| لاتا ہے تو | لاتی ہوں میں |
| لاتے ہو تم | لاتیں ہیں ہم |

اور حال دو قسم ہے ایک حال مطلق جیسے کہ اوپر بیان کیا دوسرا حال مشکوک جیسے کہ لاتا ہو۔

گردان حال مشکوک کی

| | |
|---|---|
| لاتا ہو وہ | لاتی ہو تو |
| لاتے ہوں وہ | لاتیں ہو تم |
| لاتی ہو وہ | لاتا ہوں میں |

| | |
|---|---|
| لانیں ھو وہ | لانے ھیں ھم |
| لاتا ھو تو | لاتی ھوں میں |
| لانے ھو تم | لاتی ھیں ھم |

## فصل چوتھی[1]

### امر کے بیان میں

امر حاضر بنتا ھے مصدر سے ساتھ گرانے علامت مصدر کے جیسے کہ « لانا » سے « لا » اور « کرنا » سے « کر » اور امر غایب بنتا ھے امر حاضر سے ساتھ ٹھرانے حرف « ے » کے ـ آخر میں جیسے کہ « کرے ، کری » مگر وہ مصادر کہ جن میں بعد گرانے علامت مصدر کے الف ھو یا واؤ وھاں صیغہ امر غایب میں پہلے « ے » سے واؤ بھی ٹھراتے ھیں واسطے رفع ثقالت کے جیسے کہ ماضی میں « ے » ٹھراتے ھیں مثال اس کی « لا » سے « لاوے » اور امر متکلم بنتا ھے امر حاضر سے ساتھ ٹھرانے لفظ « وں » کے جیسے کہ « لا » سے « لاؤں » اور امر کے چند صیغے ھیں :

| | |
|---|---|
| لا تو | لاویں وہ |
| لاؤ تم | لاؤں میں |
| لاوے وہ | لاویں ھم |

دو واسطے حاضر کے خواہ مذکر ھو خواہ مونث ایک واحد کا اور ایک جمع کا اور اسی طرح دو واسطے غایب کے اور دو واسطے متکلم کے اور امر دو قسم ھے ایک امر مطلق جیسے کہ « گذرا » دوسرا امر منقطع جیسے کہ « لا چک » اور امر منقطع کے بھی چند صیغے ھیں

| | |
|---|---|
| لا چک تو | لا چکیں وہ |
| لا چکو تم | لا چکوں میں |
| لا چکی وہ | لا چکیں ھم |

۱ ـ اصل : چھوتی

## فصل پانچویں

### نہی کے بیان میں

نہی بنتی ہے امر سے حاضر حاضر سے اور غایب غایب سے اور متکلم متکلم سے ساتھہ ٹھرانے علامت نہی کے اول کلمے میں اور علامت نہی کی « نون » ہے اور نہی کے بھی مانند امر کے چھہ صیغے ہیں :

| | |
|---|---|
| نہ لا تو | نہ لاویں وہ |
| نہ لاؤ تم | نہ لاؤں میں |
| نہ لاوے وہ | نہ لاویں ہم |

اور لفظ « مت » بھی علامت نہی ہے مگر استعمال اس کا اکثر حاضر کے صیغوں میں ہے جیسے کہ « مت لا » اور مت لاؤ ۔

## فصل چھٹی

### استقبال کے بیان میں

استقبال بنتا ہے امر غائب سے ساتھہ ٹھرانے علامت استقبال کے کہ « گا » ہے آخر کلمہ میں جیسے کہ « لاوے » سے « لاویگا » اور « کرے » سے « کریگا » اور استقبال کے بھی مانند ماضی کے بارہ صیغے ہیں :

| | |
|---|---|
| لاویگا وہ | لاویگی تو |
| لاویں گے وہ | لاو گے تم |
| لاویگی وہ | لاؤنگا میں |
| لاویں گی وہ | لاویں گے ہم |
| لاویگا تو | لاؤنگی میں |
| لاؤگے تم | لاویں گے ہم |

اور کبھی استعمال لفظ « گا » کا ساتھہ حال مشکوک کے بھی ہوتا ہے جیسے کہ « لاتا ہوگا » اور « جاتا ہوگا » لیکن اس جگہ یہ لفظ زاید ہے اور زیادہ کرنا اوس کا

استقرا اور محاورہ اہل زبان ہے اور استقبال دو قسم ہے ایک استقبال مطلق جیسے کہ اوپر بیان کیا دوسرا استقبال منقطع جیسے کہ « لاچکیگا »

گردان استقبال منقطع

| | |
|---|---|
| لاچکیگا وہ | لا چکے گی تو |
| لا چکیں گے وہ | لا چکیں گی تم |
| لا چکے گی وہ | لا چکونگا میں |
| لا چکیں گی وہ | لا چکیں گے ہم |
| لا چکیگا تو | لا چکوں گی میں |
| لا چکو گے تم | لا چکیں گی ہم |

## فصل ساتویں[1]

### اسم فاعل کے بیان میں

علامت اسم فاعل کی « والا » ہے[2] اور اسم فاعل بنتا ہے مصدر سے ساتھ بدلنے « الف » آخر کلمہ کے ساتھ « ے » کے اور زیر دینے « نون » کے اور ٹھرانے علامت فاعل کے جیسے کہ « لانا » سے « لانے والا » اور اسم فاعل کے بھی بارہ صیغے ہیں :

| | |
|---|---|
| لانے والا وہ | لانے والی تو |
| لانے والے وہ | لانے والیاں تم |
| لانے والی وہ | لانے والا میں |
| لانے والیاں وہ | لانے والے ہم |
| لانے والا تو | لانے والی میں |
| لانے والے تم | لانے والیاں ہم |

(۱) ۱ ـ اصل : ساتھویں

(۲) اصل : والہ

# فصل آٹھویں[1]

## اسم مفعول کے بیان میں

اسم مفعول بنتا ہے ماضی مطلق سے ساتھ ٹھرانے علامت مفعول کے کہ « گیا » ہے آخر کلمہ میں جیسے کہ « لایا » سے « لایا گیا » اور صیغہ اسم مفعول بھی بارہ ہیں :

| | |
|---|---|
| لایا گیا وہ | لائی گئی تو |
| لائے گئے وہ | لائیں گئیں تم |
| لائی گئی وہ | لایا گیا میں |
| لائیں گئیں وہ | لائے گئے ہم |
| لایا گیا تو | لائی گئی میں |
| لائے گئے تم | لائیں گئیں ہم |

# فصل نویں

## مصادر کے بیان میں

آنا الف کو مد اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لفظ بہت مشہور ہے جو شخص کسی جگہ سے کسی پاس آئے اوس کو ''آنا'' کہتے ہیں اور فارسی اوس کی « آمدن » ہے اور محاورہ میں استعمال اوس کا دو طرح ہوتا ہے ایک امراً بمعنی حال جیسے کوئی شخص کہے :

یہاں آنا

دوسرا امراً بمعنی استقبال مثلاً کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے کہ میں تمہارے پاس آؤں گا اوس کے جواب میں تاکیداً کہا جاوے کہ

ضرور آنا

اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « آیا » آتی ہے اور ماضی قریب « آیا ہے »

(۱) آٹھویں (اصل نسخہ)

اور ماضی بعید «آیا تھا» اور ماضی مشکوک «آیا ہو» اور ماضی مدامی آتا تھا» اور ماضی تمنا «آتا» اور ماضی منقطع «آ چکا» اور حال مطلق «آتا ہے» اور حال مشکوک «آتا ہو» اور امر مطلق «آ» اور امر منقطع «آ چک» اور نہی «نہ آ اور مت آ» اور استقبال مطلق «آوے گا» اور استقبال منقطع «آ چکے گا» اسم فاعل «آنے والا»

اوترنا ـ الف کو پیش ساتھ واو چھپے ہوئے اور تے اوپر کے دو نقطے والے کو فتح اور «رے» خالی ساکن اور «نون» کو فتح ساتھ الف کے کوئی جاندار چیز اونچی جگہ سے نیچی آوے اوس کو «اوترنا» کہتے ہیں اور فارسی اوس کی فرود آمدن ہے اور محاورہ میں استعمال اس کا امراً بمعنی حال اور استقبال دونوں کے ہوتا ہے جیسے کہ اوپر بیان کیا ایک قاعدہ کلیہ ہے مصدر کے باب میں کہ جو مصدر ہوگا اوس کا استعمال محاورہ میں امراً بمعنی حال اور استقبال دونوں کے ہوگا جیسے کہ ان دونو مثالوں میں بیان کیا غرض کہ یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «اوترا» آتی ہے اور ماضی قریب «اوترا ہے» اور ماضی بعید «اوترا تھا» اور ماضی مشکوک «اوترا ہو» اور ماضی مدامی «اوترتا تھا» اور ماضی منقطع «اوتر چکا» اور حال مطلق «اوترتا ہے» اور حال مشکوک «اوترتا ہو» اور امر مطلق «اوترا» اور امر منقطع «اوتر چک» اور نہی «نہ اوتر» اور «مت اوتر» اور استقبال مطلق «اوترےگا» اور استقبال منقطع «اوتر چکے گا» اسم فاعل «اوترنے والا»

«اولجھنا[1] الف کو پیش ساتھ واو چھپی ہوئی کے اور لام کو فتح اور جیم ساکن ملی ہوئی ساتھ چھوٹی «ہ[2]» کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے دامن یا کپڑا جو کہ پہنے ہوئے ہوں اور کانٹوں میں اٹک جاوے اوس کو اولجھنا کہتے ہیں اور اوس کی فارسی میں اختلاف ہے بعضے کہتے ہیں فارسی اس کی آویختن ہے اور بعضے کہتے ہیں اس کو لیدن ہے ساتھ زیر سین نقطہ دار کے اور سراج الدین علی خان آرزو لکھتا ہے کہ فارسی بے تکلف اس کی بند شدن ہے مثلاً کسی کا کپڑا کانٹوں میں اٹکے تو کہتے ہیں کہ فلا نے بخاری بندشد اور محاورہ میں استعمال اس کا

(۱) اولجھنا « (اصل نسخہ)

(۲) ھی (اصل نسخہ)

بہت جاری ہے ایک یہ کہ جو شخص فی سبب خواہ مخواہ کسی سے قضیہ اور جھگڑا کرے اوس کو بھی اولجھنا کہتے ہیں چنانچہ اکثر بولا جاتا ہے کہ صاحب آپ کو تو خواہ مخواہ اولجھنا آتا ہے اور اوس کی مثال میں مجھکو ایک شعر بہت خوب دلچسپ مولوی محمد صدرالدین خاں بہادر آزردہ کا یاد آیا بیت

اولجھنے کو بلا میں آپ بھی کچھ خیر صاحب
لگایا ہاتھ کس نے آپ کی زلف پریشاں کو

دوسرے یہ کہ سوت یا ریشم یا ڈور یا اور اسی قسم کی چیز یا بال آپس میں مل جائیں اور اس میں پھندے اور گرہیں پڑ جائیں اوس کو بھی اولجھنا بولتے ہیں جیسے کہ ڈور اولجھ گئے یا بال اولجھ گئے ،،

تیسرے یہ کہ پاؤں کسی آدمی کا کسی رسی سے یا اور کسی چیز سے اٹکے اوس کو بھی اولجھنا کہتے ہیں چنانچہ اس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے مومن خاں مومن کا:

اولجھا ہے پانو یار کا زلف دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

چوتھے یہ کہ کوئی کام در پیش ہو اور وہ بگڑ چلے اور اوس میں بہت تدبیریں کریں مگر اوس کا انجام درست ہوتا معلوم نہ ہو اوس کو بھی کہتے ہیں کہ یہ اوس سے الجھ گئے یا یہ اس میں اولجھاؤ پڑ گیا چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر کسی اوستاد کا یاد آیا:—

اولجھاؤ پڑ گیا جو ہمیں اوس کے عشق میں
دل عزیز جاں کا جنجال ہو گیا

غرض کہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی ،،اولجھا،، آتی ہے اور ماضی قریب ،،اولجھتا ہے،، اور ماضی بعید ،،اولجھتا تھا،، اور ماضی مشکوک ،،اولجھتا ہو،، اور ماضی مدامی ،،اولجھتا تھا،، اور ماضی تمنا ،،اولجھتا،، اور ماضی منقطع ،،اولجھ چکا،، اور حال مطلق ،،اولجھتا ہے،، اور حال مشکوک ،،اولجھتا ہو،، اور امر مطلق ،،اولجھ،، اور امر منقطع ،،اولجھ چک،، اور نہی ،،نہ اولجھ اور مت اولجھ،، اور استقبال مطلق اولجھیگا،، اسم فاعل ،،اولجھنے والا،،

اوگنا الف کو پیش ساتھ واؤ چھپی ہوئی اور کاف دو مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے - جس چیز کا بیج زمین میں بوئیں اور وہ پھوٹے اور اوس کا سر زمین سے باہر نکلے اوس کو اوگنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی روئیدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی ‹‹اوگا›› آتی ہے اور ماضی قریب ‹‹اوگا ہے›› اور ماضی بعید ‹‹اوگا تھا›› اور ماضی مشکوک ‹‹اوگا ہو›› اور ماضی مدامی ‹‹اوگتا تھا›› اور ماضی تمنا ‹‹اوگتا›› اور ماضی منقطع ‹‹اوگ چکا››[1] اور حال مطلق ‹‹اوگتا ہے›› اور حال مشکوک ‹‹اوگتا ہو›› اور امر مطلق ‹‹اوگ›› اور امر منقطع ‹‹اوگ‌چک›› اور نہیں ‹‹نہ اوگ›› اور ‹‹مت اوگ›› اور استقبال منقطع ‹‹اوگ چکیگا›› اور اسم فاعل ‹‹اوگنے والا››

اوٹھنا الف کو پیش ساتھ واؤ کے اور تے طویدار[2] ساکن ملی ہوتی ساتھ چھوٹی ہے (ہ) کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے - جو آدمی یا چوپایہ کہ زمین پر لیٹا ہو یا بیٹھا ہو اور کھڑا ہو جائے یا یہ کہ کوئی شخص یا جانور سوتا ہو اور جاگے اوس کو اوٹھنا بولتے ہیں اور فارسی پہلے معنوں کے برخاستن اور دوسروں کے بیدار شدن ہے اور جو شخص کہ کسی مکان میں رہتا ہو اور وہاں سے اور مکان جا رہے اوس کو بھی اوٹھنا کہتے ہیں جیسے کہ فلانا شخص اوس مکان سے اوٹھ گیا یعنی سکونت وہاں سے چھوڑ دے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی ‹‹اوٹھا›› آتی ہے اور ماضی قریب ‹‹اوٹھا ہے›› اور ماضی بعید ‹‹اوٹھا تھا›› اور ماضی مشکوک ‹‹اوٹھا ہو›› اور ماضی مدامی ‹‹اوٹھتا تھا›› اور ماضی تمنا ‹‹اوٹھتا›› اور ماضی منقطع ‹‹اوٹھ چکا›› اور حال مطلق ‹‹اوٹھتا ہے›› اور حال مشکوک ‹‹اوٹھتا ہو›› اور امر مطلق ‹‹اوٹھ›› اور امر منقطع ‹‹اوٹھ چک›› اور نہی ‹‹نہ اوٹھ اور مت اوٹھ›› اور استقبال مطلق ‹‹اوٹھیگا›› اور استقبال منقطع ‹‹اوٹھ چکیگا›› اسم فاعل ‹‹اوٹھنے والا››

بسورنا بے ایک نقطے والی کو زیر اور سین خالی کو پیش ساتھ واؤ ظاہر اور ملی ہوئی ساتھ رے خالی کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ اپنی

---

۱ سرسید نے اس کو ملا کر ‹‹اوگچکا›› لکھا ہے

۲ ٹ کو سرسید نے ‹‹تے طویدار›› کیا ہے -

صورت رونے والوں کی سی بنائے اوس کو بسورنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی لب سرحیدن و روئے ترس کردن اور یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی «بسورا» آتی ھے اور ماضی قریب «بسورا ھے» اور ماضی بعید «بسورا تھا» اور ماضی مشکوک «بسورا ھو» اور ماضی مدامی «بسورتا تھا» اور ماضی تمنا «بسورتا» اور ماضی منقطع «بسور چکا» اور حال مطلق «بسورتا ھے» اور حال مشکوک «بسورتا ھو» اور امر مطلق «بسور» اور امر منقطع «بسور چک» اور نہی «نہ بسور اور مت بسور» اور استقبال مطلق «بسورے گا» اور استقبال منقطع «بسور چکے گا» اسم فاعل «بسور نے والا»

بکھرنا[1] بے ایک نقطہ والی کو زیر اور کاف ایک مرکز والے کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ھوئی ساتھ رے خالی کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیزیں کہ چھوٹی چھوٹی ھوں مانند اناج یا موتی یا تسبیح کے دانے وغیرہ کے اور وہ پھیل جائے اور ایک ایک سے الگ ھوجائے اس کو بکھرنا کہتے ھیں اور فارسی اوس کی پر اگندہ شدن ھے اور یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی «بکھرا» آتی ھے اور ماضی قریب «بکھرا ھے» اور ماضی بعید «بکھرا تھا» اور ماضی مشکوک «بکھرا ھو» اور ماضی مدامی «بکھرتا تھا» اور ماضی تمنا «بکھرتا» اور ماضی منقطع «بکھر چکا» اور حال مطلق «بکھرتا ھے» اور حال مشکوک «بکھرتا ھو» اور امر مطالق «بکھر» اور امر منقطع «بکھر چک» اور نہی «نہ بکھر اور مت بکھر» اور استقبال مطلق «بکھریگا» اور استقبال منقطع «بکھر چکے گا» اسم فاعل «بکھر نے والا»

بولنا بے ایک نقطے والی کو پیش ساتھ واؤ ظاھر کے اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے کوئی شخص کچھ بات کہے اوس کو بولنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی سخن کردن ھے اور یہ مصدر ھے بعضے اس کو لازمی اور بعضے متعدی کہتے ھیں مگر میرے نزدیک لازمی ھے اور ماضی مطلق اس کی «بولا» آتی ھے اور ماضی قریب «بولا ھے» اور ماضی بعید «بولا تھا» اور ماضی مشکوک «بولا ھو» اور ماضی مدامی «بولتا تھا» اور ماضی تمنا «بولتا» اور ماضی منقطع «بول چکا» اور حال مطلق «بولتا ھے» اور حال مشکوک «بولتا ھو» اور امر مطلق «بول» اور امر منقطع

(۱) ا بکھرنا (اصل نسخہ)

« بول چک » اور نہی « نہ ول اور مت بول » اور استقبال مطلق « بولے گا » اور استقبال مقطع « بول چکے گا » اسم فاعل « بولنے والا »

پھوٹنا پے نیچے کے تین نقطے والی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ ظاھر اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے حقیقت میں اس کے معنی یہ ھیں کہ چیز ٹوٹ جائے اوس کو پھوٹنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی شکستن ھے اور کسی چیز کا بیج زمین میں بوئیں اور وہ اُگے اوس کو بھی کہتے ھیں کہ فلانی چیز پھوٹی یا یہ کہ پتہ یا ٹہنی ٹہنی میں سے نکلی اوس وقت بھی بولتے ھیں کہ ٹہنی پھوٹی یعنی نکلی اور استعمال اس کا بمعنی ٹوٹ نے[1] کے کئی جگہ ھے ایک یہ مثلاً سر میں چوٹ لگی اوس وقت کہتے ھیں کہ سر پھوٹ گیا یا ٹوٹ گیا دوسرے یہ کہ پھوڑا ھو اور وہ منہ کرے اور اوس میں سے پیپ وغیرہ نکلے تو اوس وقت بھی پھوٹنا بولتے ھیں تیسرے یہ کہ مٹکا یا ٹھلیا یا ابخورہ وغیرہ ٹوٹ جائے اوس وقت بھی استعمال ھوتا ھے کہ مٹکا پھوٹ گیا یا ٹوٹ گیا چوتھے یہ کہ ایک دیوار ساابوت ھو اور اوس میں دروازہ نکالیں وھاں بھی کہتے ھیں کہ دروازہ پھوٹا یا دروازہ پھوڑا پانچویں یہ کہ آنکھ کسی صدمے یا بیماری سے اندھی ھو جائے اوس کو پھوٹنا ھی کہتے ھیں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر شاہ قدرت اللہ قدرت کا یاد آیا ھے :

اک اوس داغ کو لگیو کہ نمک سود نہیں
پھوٹی وہ آنکھ جو لخت جگر آلود نہیں

اور اوس کا استعمال ساتھ ٹوٹنے کے اکثر ھوتا ھے جیسے کہ ٹوٹا پھوٹا غرضکہ یہ مصدر لازمی ھے ماضی اس کی « پھوٹا » آتی ھے اور ماضی قریب « پھوٹتا ھے » اور ماضی بعید « پھوٹنا تھا[1] اور ماضی مشکوک «پھوٹا ھو» اور ماضی مدامی «پھوٹتا تھا» اور ماضی تمنا « پھوٹ تا » اور ماضی منقطع « پھوٹ چکا » اور حال مطلق « پھوٹ تا ھے » اور حال مشکوک « پھوٹتا ھو » اور امر مطلق « پھوٹ اور امر منقطع « پھوٹ چک » اور نہی « نہ پھوٹ اور مت پھوٹ » اور استقبال مطلق «پھوٹیگا» اور استقبال منقطع «پھوٹ چکیگا» اسم فاعل « پھوٹ نے والا »

پھوڑنا پے نیچے کے تین نقطہ والی کو پیش ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ ظاھر کے

(۱) اصل : « پھوٹ تا »

اور رے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے معنی اس لفظ کے اور پھوٹے کے ایک ھیں مگر یہ متعدی ھے اور وہ لازمی ۔

بہنا بے ایک نقطے والی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ پانی کے اوپر جائے اوس کو بہنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی شریدن ھے ساتھ سین نقطہ دارکے اور محاورہ میں استعمال اس کا ضائع ہونے پر بھی ہوتا ھے مثلاً کوئی شخص کہے کہ تم نے میری محنت بہانا مقرر کیا ھے یا فلانے شخص نے میری محنت کو بہا دیا یعنی ضائع کیا پھر تقدیر یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی « بہا » آتی ھے اور ماضی قریب « بہا ھے » اور ماضی بعید « بہا تھا » اور مشکوک « بہا ہو » اور ماضی مدامی « بہتا تھا » اور ماضی تمنا « بہتا » اور ماضی منقطع « بہہ چکا » اور حال مطلق « بہتا ھے » اور حال مشکوک « بہتا ہو » اور امر مطلق « بہہ » اور امر منقطع « بہہ چک » اور نہی نہ بہہ اور مت « بہہ » اور استقبال مطلق « بہے گا » اور استقبال منقطع « بہہ چکے گا » اسم فاعل « بہنے والا »

بیٹھنا بے ایک نقطہ والی کو فتح اور ی ساکن ملی ہوئی ساتھ تے طویدار اور چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص اپنی ٹانگیں سکیڑ کر اور چوتڑوں کو کسی چیز پر لٹکاوے یا اوکڑو پاؤں کے مل رہے یا کوئی جانور کسی جگہ نیچے لٹکاوے اور پر سیکڑ لے اوس کو بیٹھنا کہتے ھیں اور فارسی اس کی نشستن ھے اور محاورہ میں اس کا استعمال بہت طرح سے ھے ہر صیغہ امر کے ساتھ اس کو ملا دیتے ھیں مثلاً یہ کام کر بیٹھنا یا چل بیٹھنا اور فایدہ اس سے صرف تنبیہہ و تاکید ہوتی ھیں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر خواجہ میر درد علیہ الرحمتہ کا یاد آیا ۔

کہہ بیٹھو نہ درد کہ اہل وفا ہوں میں
اوس بے وفا کے آگے جو ذکر وفا چلے

غرض کہ یہ مصدر لازمی ھے ماضی مطلق اس کی « بیٹھا » آتی ھے اور ماضی قریب « بیٹھتا » ھے اور ماضی بعید « بیٹھا تھا » اور ماضی مشکوک « بیٹھا ہو » اور ماضی مدامی « بیٹھتا تھا » اور ماضی تمنا « بیٹھتا » اور ماضی منقطع « بیٹھہ چکا » اور حال مطلق « بیٹھتا ھے » اور حال مشکوک « بیٹھتا ہو اور امر مطلق « بیٹھ » اور امر منقطع

« بیٹھ چک» اور نہی « نہ بیٹھ اور مت بیٹھ» اور استقبال مطلق « بیٹھے گا» اور استقبال منقطع «بیٹھ چکے گا» اسم فاعل «بیٹھنے والا»

ٹوٹنا تے طویدار کو پیش ملی ہوئی ساتھ واؤ ظاہر کے اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے تحقیق اس کی پھوٹنے میں گذری اور اس لفظ میں اور پھوٹنے میں اتنا فرق ہے کہ سوائے اور کسی کے پھوڑے جو چیز پھوٹ جائے اوس کو ٹوٹنا کہتے ہیں۔

توڑنا تے اوپر کے دو نقطے والی کو پیش ساتھ واؤ کے اور رے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لغت بعینہ ایسا ہے جیسے کہ پھوڑنا

تھرتھرانا تے اوپر کے دو نقطے والی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ رے خالی کے اور تے دوسرے کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور رے خالی کو فتح ساتھ الف کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ بسبب سردی یا ڈر کے کانپے اوس کو تھرتھرانا کہتے ہیں اور فارسی اس کی لرز یدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « تھرتھرایا » آتی ہے اور ماضی قریب تھرتھرایا ہے اور ماضی بعید « تھرتھرایا تھا » اور ماضی مشکوک « تھرتھرایا ہو» اور ماضی مدامی « تھرتھراتا تھا » اور ماضی تمنا « تھرتھراتا » اور ماضی منقطع « تھرتھراچکا » اور حال مطلق « تھرتھراتا ہے » اور حال مشکوک « تھرتھراتا ہو » اور امر مطلق « تھرتھرا » اور امر منقطع « تھرتھرا چک » اور نہی « نہ تھرتھرا اور مت تھرتھرا » اور استقبال مطلق « تھرتھراویگا » اور استقبال منقطع « تھرتھرا چکے گا » اسم فاعل تھرتھرانے والا » ۔

جانا جیم کو فتح ساتھ الف کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آئے اوس جانا کہتے ہیں اور فارسی اُس کی رفتن ہے اور یہ وہ باب ہے جس کی ماضی میں غیر لفظ آتی ہے غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی «گیا» آتی ہے اور ماضی قریب «گیاہے» اور ماضی بعید «گیا تھا» اور ماضی مشکوک «گیا ہو» اور ماضی مدامی « جاتا تھا » اور ماضی تمنا «جاتا» اور ماضی منقطع» «جا چکا» اور حال مطلق «جاتا ہے» اور حال مشکوک «جاتا ہو» اور امر مطلق « جا » اور امر منقطع «جاچک» اور نہی « نہ جا اور مت جا»

اور استقبال مطلق «جاوے گا» اور استقبال منقطع «جاچکے گا» اور اسم فاعل «جانے والا»۔

جانا[1] جیم کو فتح ساتھ الف کے اور نون مشدد ساکن اور مفتوح ساتھ الف کے جس چیز سے کہ آدمی واقف نہ ہو اور اوسے آگاہ ہو اوس کو جاننا کہتے ہیں اور فارسی اس کی دانستن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «جانا» آتی ہے اور ماضی قریب «جانا ہے» اور ماضی بعید «جانا تھا» اور ماضی مشکوک «جانا ہو» اور ماضی مدامی «جانتا تھا» اور ماضی تمنا «جانتا» اور ماضی منقطع «جان چکا» اور حال مطلق «جانتا ہے» اور حال مشکوک «جانتا ہو» اور امر مطلق «جان» اور امر منقطع «جان چک» اور نہی «نہ جان اور مت جان» اور استقبال مطلق «جانے گا» اور استقبال منقطع «جان چکے گا» اسم فاعل «جاننے والا[2]» اور اسم مفعول «جانا گیا»

جاگنا جیم کو فتح ساتھ الف کے اور کاف دو مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لغت بہت مشہور ہے اور فارسی اس کی بیدار شدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی «جاگا» آتی ہے اور ماضی قریب «جاگا ہے» اور ماضی بعید «جاگا تھا» اور ماضی مشکوک «جاگا ہو» اور ماضی مدامی «جاگتا تھا» اور ماضی منقطع «جاگ چکا» اور حال مطلق «جاگتا ہے» اور حال مشکوک «جاگتا ہو» اور امر مطلق «جاگ» اور امر منقطع «جاگ چک» اور نہی «نہ جاگ اور مت جاگ» اور استقبال مطلق «جاگے گا» اور استقبال منقطع «جاگ چکے گا» اسم فاعل «جاگنے والا»

چاٹنا چ نیچے کے تین نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے اور تے طویدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے آدمی یا جانور مثل بکری یا گائے یا بھینس یا بلی وغیرہ کہ زبان نکال کے خواہ اپنے پر خواہ اور کسی پر خواہ اور کسی چیز پر پھیریں اوس کو چاٹنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی لیسیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «چاٹا» آتی ہے اور ماضی قریب «چاٹا ہے» اور ماضی بعید «چاٹا تھا»

(۱) اصل : جانا۔

(۲) اصل : جانے والا۔

اور ماضی مشکوک « چاٹا ہو » اور ماضی مدامی « چاٹتا تھا » اور ماضی منقطع «چاٹ چکا» اور حال مطلق « چاٹتا ہے » اور حال مشکوک «چاٹتا ہو» اور امر مطلق « چاٹ » اور امر منقطع « چاٹ چک » اور نہی « نہ چاٹ » اور « مت چاٹ » اور استقبال مطلق « چاٹے گا » اور استقبال منقطع « چاٹ چکے گا » اسم فاعل « چاٹنے والا» اور اسم مفعول « چاٹا گیا »

چاہنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے اور چھوٹو ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے کوئی شخص کہ کسی سے محبت اور الفت کرے اوس کو چاہنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی نمیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے اور گردان اس کی مثل گردان « جاننے » کے ہے

چبانا چے نیچے کے تین نقطے والی کو فتح اور بے ایک نقطے والی کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ آدمی یا اور کوئی جانور منہ میں لے کے دانتوں سے ٹکڑے ٹکڑے باریک کر ڈالے اوس کو چبانا کہتے ہیں اور فارسی اس کی « چاویدن » ساتھ چے نیچے کے تین نقطے دار اور « خاویدن » ساتھ خے اوپر کے ایک نقطہ والی کے ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال بمعنی پہنچانے نقصان کثیر ذات شخص دوسرے کے ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص کسی سے آزردہ ہو یا کسی کو کسی سے رنج اور دکھ پہنچے تو بولا جاتا ہے کہ اگر میرا بس چلے تو میں اس شخص کو چبا جاؤں چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر ہے گسا بیگم زوجہ نواب عمادالملک غازی الدین کا :

مقابل ہو اگر لب کے تیرے مصری چبا جاؤں
تیری آنکھوں سے ہم چشمی کرے بادام کھا جاؤں

غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی « چبایا » آتی ہے اور ماضی قریب « چبایا ہے » اور ماضی بعید « چبایا تھا » اور ماضی تمنا « چباتا » اور ماضی منقطع « چبا چکا» اور حال مطلق « چباتا ہے » اور حال مشکوک « چباتا ہو » اور امر مطلق « چبا » اور امر منقطع « چبا چک » اور نہی « نہ چبا اور مت چبا » اور استقبال مطلق « چباوے گا » اور استقبال منقطع « چبا چکے گا » اسم فاعل « چبانے والا » اسم مفعول « چبا گیا »

جلنا جیم کو فتح اور لام ساکن اور نون فتح ساتھ الف کے - کوئی چیز گرم مانند آگ یا پانی وغیرہ کے خود بخود بدن کو لگ جائے اور اس کا کچھ نشان بدن پر ہو جائے اوس کو جلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی سوختن ہے اور محاورہ میں جو شخص دوسرے کے خلاف مرضی باتیں کرے اور اوسے دوسرا شخص اپنے دل ہی دل میں رنجیدہ اور خفا اور آزردہ ہو اوس کو بھی جلنا کہتے ہیں غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق « جلا » آتی ہے اور ماضی قریب « جلا ہے » اور ماضی بعید « جلا تھا » اور ماضی مشکوک « جلا ہوگا » اور ماضی مدامی « جلتا تھا » اور ماضی تمنا « جلتا » اور ماضی منقطع « جل چکا » اور حال مطلق « جلتا ہے » اور حال مشکوک « جلتا ہو » اور امر مطلق « جل » اور امر منقطع « جل چک » اور نہی « نہ جل اور مت جل » اور استقبال مطلق « جلے گا » اور استقبال منقطع « جل چکے گا » اسم فاعل جلنے والا -

چلنا نیچے کے چے تین نقطے والی کو فتح اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص کہ زمین پر پھرے اوس کو چلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی رفتن ہے اور بعضے کہتے ہیں کہ خرامیدن ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال اور طرح ہے مثلاً کوئی شخص کہیں نوکر ہے اور اوس کو بہت اوج اور عروج ہے اور آثار و علامت سے معلوم ہو کہ اب یہ شخص موقوف ہوگا یا یہ کہ کوئی شخص بہت بیمار ہو کہ اوس کے بچنے کی توقع نہ رہے تو اس جگہ بولا جاتا ہے کہ بس اب یہ شخص چلنے کو ہے غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے اور گردان اس کی مانند گردان « جلنے » کے ہے

چمکنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو اور میم کو فتح اور کاف ایک مرکز والا ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو چیز کہ روشن ہو مانند چراغ یا آئینہ یا چاند یا سورج وغیرہ کے اور روشنی اوس کی بالذات ہو خواہ بالعکس دوسری چیز پر پڑے اوس کو چمکنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی درفشیدن اور درخشیدن ہے غرضکہ یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق اس کی « چمکا » آتی ہے اور ماضی قریب « چمکا ہے » اور ماضی بعید « چمکا تھا » اور ماضی مشکوک « چمکا ہو » اور ماضی مدامی « چمکتا تھا » اور ماضی تمنا « چمکتا » اور ماضی منقطع « چمک چکا » اور

حال مطلق «چمکتا ہے» اور حال مشکوک چمکتا ہو» اور امر مطلق «چمک» اور امر منقطع «چمک چک» اور نہی «نہ چمک اور مت چمک» اور استقبال مطلق «چمکے گا» اور استقبال منقطع «چمک چکے گا» اسم فاعل «چمکنے والا»

جھاڑنا جیم کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ الف مفتوحہ کے اور رے طوے دار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ زمین یا فرش وغیرہ پر کوڑا پڑا ہو اور اوس کو دور کرکے زمین یا فرش وغیرہ کو صاف کردیں اوس کو جھاڑنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی رفتن ہے دوسرے یہ کہ کپڑوں پر کچھ مٹی وغیرہ پڑے اور اوس کو دور کریں اوس کو بھی جھاڑنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی خژولیدن ہے برائے فارسی اور محاورہ میں اس کا استعمال بہت طرح ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص خلاف واقع باتیں کرے اور دوسرا شخص اور کسی کو کہے کہ تم ذرا جاکے اس کو خوب جھاڑنا یعنی خوب قایل کرنا یا یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے اوس کو خوب جھاڑا یعنی حوب قایل کیا غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «جھاڑا» آتی ہے اور ماضی قریب «جھاڑا ہے» اور ماضی بعید «جھاڑا تھا» اور ماضی مشکوک «جھاڑا ہو» اور امر مطلق «جھاڑ» اور منقطع «جھاڑ چک» اور نہی «نہ جھاڑ اور مت جھاڑ» اور استقبال مطلق «جھاڑے گا» اور استقبال منقطع «جھاڑ چکے گا» اسم فاعل «جھاڑنے والا» اور اسم مفعول «جھاڑا گیا»

چھوڑنا چے نیچے کے تین نقطے والی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور واؤ کے اور رے طوےدار ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے - جو چیز کے ہاتھ میں ہو اور وہ ہاتھ سے نکل جاوے اوس کو چھوڑا کہتے ہیں اور فارسی اس کی گذاشتن ہے اور محاورہ میں اس کا استعمال اس طرح ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کام کے درپے ہو اور پھر پیروی اوس کی نہ کرے تو بولا جاتا ہے کہ فلا نے شخص نے اوس کام کا پیچھا چھوڑا یا یہ کہ کوئی شخص کسی کام کی پیروی کئے جائے اور اوس کی پیروی موقوف نہ کرے تو کہتے ہیں کہ فلانا شخص فلا نے کام کا پیچھا نہیں چھوڑتا یا فلانے شخص نے فلانے کا پیچھا نہ چھوڑا غرض کہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی «چھوڑا» آتی ہے اور ماضی قریب «چھوڑا ہے»

اور ماضی بعید « چھوڑا تھا » اور ماضی مشکوک « چھوڑا ہو » اور ماضی مدامی « چھوڑتا تھا » اور ماضی تمنا « چھوڑتا » اور ماضی منقطع « چھوڑ چکا » اور حال مطلق « چھوڑتا ہے » اور حال مشکوک « چھوڑتا ہو » اور امر مطلق « چھوڑ » اور امر منقطع « چھوڑ چک » اور نہی « نہ چھوڑ اور مت چھوڑ » اور استقبال مطلق « چھوڑے گا » اور استقبال منقطع « چھوڑ چکے گا » اسم فاعل « چھوڑنے والا » اسم مفعول « چھوڑا گیا »

چھیدنا چے تین نقطے والی کو فتح ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور ے نیچے کے نقطے والی کو اور دال خالی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے ایک چیز نوکدار کو دوسری چیز میں گڑوئیں اور اوس کے سبب اوس میں گہرا کم عرض اور عمیق ہو جائے اوس کو چھیدنا کہتے ہیں یعنی سوراخ کرنا اور فارسی اوس کی انجرون ہے اور میرے نزدیک فارسی شتسه اور صاف اس کی سفتن ہے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر فارسی کا یاد آیا ہے :

کوهکن تعلیم را خار اسفتن از اوستاد است
هر چه کرد از کاوش مژگان شیریں یاد است

غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی « چھیدا » آتی ہے اور ماضی قریب « چھیدا ہے » اور ماضی بعید « چھیدا تھا » ماضی مشکوک « چھیدا ہو » اور ماضی مدامی « چھیدتا تھا » اور ماضی تمنا « چھیدتا » اور ماضی منقطع « چھید چکا » اور حال مطلق چھیدتا ہے » اور حال مشکوک « چھیدتا ہو » اور امر مطلق « چھید » اور امر منقطع « چھید چک » اور نہی « نہ چھید اور مت چھید » اور استقبال مطلق « چھیدیگا » اور استقبال منقطع « چھید چکے گا » اسم فاعل « چھیدنے والا » اسم مفعول « چھیدا گیا »

چھیلنا چے نیچے تین نقطے دار کو زیر ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ اور ے نیچے کے دو نقطے والی کے اور لام ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے پوست خواہ درخت کا خواہ اور کسی چیز کا خواہ آدمی کے بدن پر سے اوتاریں اوس کو چھیلنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی خراشیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے اور گردان اس کی مانند گردان چھیدنے کے ہے -

ڈالنا دال طوے دار کو فتح ساتھ الف کے اور لام ساکن اور نون کو فتح

ساتھ الف کے ڈوڑا موتی یا تسبیح کے دانہ میں یا اور کوئی چیز مجوف میں کریں یا ایک چیز ایک چیز پر گرائیں اوس کو ڈالنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی انداختن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی «ڈالا» آتی ہے اور ماضی قریب «ڈالا ہے» اور ماضی بعید «ڈالا تھا» اور ماضی مشکوک «ڈالا ہو» اور ماضی مدامی «ڈالتا تھا» اور ماضی تمنا «ڈالتا» اور ماضی منقطع «ڈال چکا» اور حال مطلق «ڈالتا ہے» اور حال مشکوک «ڈالتا ہو» اور امر مطلق «ڈال» اور امر منقطع «ڈال چک» اور نہی «نہ ڈال اور مت ڈال» اور استقبال مطلق «ڈالے گا» اور استقبال منقطع «ڈال چکے گا» اسم فاعل «ڈالنے والا» اور اسم مفعول ڈالا گیا۔

دھونا دال خالی کو پیش اور چھوٹی ہ ساکن ملی ہوئی ساتھ واؤ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس چیز پر کہ پانی ڈال کے ملیں اور کچھ اوس پر لگا ہو اوس کو دور کریں اوس کو دھونا کہتے ہیں اور فارسی اس کی شستن ہے اور محاورہ میں استعمال اس کا یوں ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کچھ علم پڑھا یا کچھ نہیں سیکھا اور بھول گیا تو بولا جاتا ہے کہ فلانے شخص نے جو کچھ پڑھا تھا سب دھوڈالا یعنی بھولا دیا یا کسی شخص سے کچھ بری بات ہوئی اور اوس پر اتنی مدت گزری کہ لوگ اس کو بھول گئے تو اس جگہ بھی بولا جاتا ہے کہ وہ بات دھوئی گئی حاصل یہ کہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق «دھویا» آتی ہے اور ماضی قریب «دھویا ہے» اور ماضی بعید «دھویا تھا» ارر ماضی منقطع «دھو چکا» اور حال مطلق «دھوتا ہے» اور حال مشکوک «دھوتا ہو» اور امر مطلق «دھو» اور امر منقطع «دھو چک» اور نہی «نہ دھو اور مت دھو» اور استقبال مطلق «دھووے گا» اور استقبال منقطع «دھو چکے گا» اسم فاعل «دھونے والا» اور اسم مفعول «دھویا گیا»

دھننا[1] دال خالی کو پیش ملی ہوئی ساتھ چھوٹی ہ کے اور نون پر تشدید اور فتح ساتھ الف کے۔ روئی کو بعد نکال لینے بنولوں کے تانت سے ایک ایک ریشہ الگ کریں اوس کو دھننا کہتے ہیں اور استعمال اس کا ازروئے محاورہ دو طرح ہے ایک شخص کسی کو خوب مارے تو اوس وقت بھی بولا جاتا ہے کہ فلانے شخص کو فلانے

(۱) اصل: دھنا

دھنا یعنی خوب مارا دوسرے یہ کہ کوئی شخص کوئی بری بات سن کے سر ملائے اور اس وقت بھی بولا جاتا ہے کہ فلانا شخص سنتے ہی سر دھننے لگا یعنی لاچار اور بے بس ہوکر افسوس کرنے لگا غرضکہ یہ مصدر متعدی ہے اور ماضی مطلق اس کی «دھنا» آتی ہے اور ماضی قریب «دھنا ہے» اور ماضی بعید «دھنا تھا» اور ماضی مشکوک «دھنا ہو» اور امر مطلق «دھن» اور منقطع «دھن چک» اور نہی «نہ دھن اور مت دھن» اور استقبال مطلق «دھنے گا» اور استقبال منقطع «دھن چکے گا» اسم فاعل «دھنے والا» اور اسم مفعول «دھنا گیا»

دیکھنا دال خالی کو زیر اور یے نیچے کے دو نقطے والی ساکن ملی ہوئی ساتھ کاف مرکز والی کے اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے شعاع بصر کہ آنکھوں سے نکل کر اور کسی چیز پر پڑے اور وہ چیز معلوم و محسوس ہو اوس کو دیکھنا کہتے ہے اور فارسی اس کی دیدن ہے اور ازروئے محاورہ استعمال اس کا کئی طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ مثلاً ایک شخص کہیں جاتا ہو اور اوس کے پاس کہیں راہ میں کنوا[1] یا آگ یا اور کوئی چیز کہ جس سے ضرر اور نقصان متصور ہو آجائے تو کہتے ہیں کہ دیکھنا یعنی خبردار ہونا اور دوسرے یہ کہ کوئی شخص کچھ بات کہے یا اور حرکت کرے اور دوسرا شخص کسی سے از راہ طعن و نشہ کہے کہ دیکھنا یعنی کیا سبک ہے یا کیا جھوٹا ہے یا کیا فریبی ہے چنانچہ اس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے ابراہیم ذوق کا :

وہ جنازہ پر مرے کس وقت آیا دیکھنا
جبکہ اذن عام میرے اقربا کہنے کو ہیں

تیسرے یہ کہ کوئی کام در پیش ہو اور ایک شخص کہے کہ یہ نہیں ہویگا اور دوسرا کہے کہ ہوگا اوس کے جواب میں شخص اول کہے کہ دیکھیں گے یعنی نہیں ہویگا اور تقریر اوس کی قریب ہو جیسے کہ اس شعر خواجہ میر درد علیہ الرحمہ میں ہے :

گر ہیں یہی ڈھنگ تیرے ظالم
دیکھیں گے کوئی وفا کرے گا

(۱) کنواں

چوتھے یہ کہ کسی شخص سے کچھ بات کہی اور وہ نہ مانے اور کہنے والا کہے کہ اگر یہ بات ہوئی تو دیکھیں گے کہ تم نہ کرو گے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر خواجہ میر اثر کا یاد آیا :

دیکھیں گے اوس کی سنگدلی کو ہم اے اثر
گر کوئی نالہ ہم سے سر انجام ہوگیا

غرضیکہ یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « دیکھا » آتی ہے اور ماضی قریب « دیکھا ہے » اور ماضی بعید « دیکھا تھا » اور ماضی مشکوک « دیکھا ہو » اور ماضی مدامی « دیکھتا تھا » اور ماضی تمنا « دیکھتا » اور ماضی منقطع « دیکھ چکا » اور حال مطلق « دیکھتا ہے » اور حال مشکوک « دیکھتا ہو » اور امر مطلق « دیکھ » اور امر منقطع « دیکھ چک » اور نہی « نہ دیکھ اور مت دیکھ اور استقبال مطلق « دیکھے گا » اور استقبال منقطع « دیکھ چکے گا » اسم فاعل « دیکھنے والا » اسم مفعول « دیکھا گیا »

رکھنا رے خالی کو فتح اور کاف ایک مرکز والا ساکن ملا ہوا ساتھ چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے ایک چیز کو ایک جگہ سے اوٹھا کے دوسری جگہ دھر دیں اوس کو رکھنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی نہادن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی « رکھا » آتی ہے اور ماضی قریب « رکھا ہے » اور ماضی بعید « رکھا تھا » اور ماضی مشکوک « رکھا ہو » اور ماضی مدامی « رکھتا تھا » اور ماضی تمنا « رکھتا » اور ماضی منقطع « رکھ چکا » اور حال مطلق « رکھتا ہے » اور حال مشکوک « رکھتا ہو » اور امر مطلق « رکھ » اور امر منقطع « رکھ چک » اور نہی « نہ رکھ اور مت رکھ » اور استقبال مطلق « رکھے گا » اور استقبال منقطع « رکھ چکے گا » اسم فاعل « رکھنے والا » اسم مفعول « رکھا گیا »

رونا رے خالی کو پیش اور واؤ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے آنکھوں سے آنسوں بہانے کو رونا کہتے ہیں اور فارسی اس کی گرستن ہے اور محاورہ میں استعمال اس کا کئی طرح ہے ایک یہ کہ کوئی کھیل کھیلتے ہوں اور اوس میں کوئی شخص چنید کرے اوس وقت کہتے ہیں کہ روتے ہو یعنی چنید کرتے ہو دوسرے یہ کہ مثلاً کسی شخص پر ایک مصیبت پڑنے والی ہو اور ایک مصیبت پڑی ہوئی ہو

اور کوئی شخص مصیبت پڑنے والے سے تنبیہ کرے اوس وقت وہ شخص کہ جس پر یہ مصیبتیں ہیں کہے کہ اوس مصیبت کو کیا رووں مجھ پر تو یہ مصیبت ہے چنانچہ اس کی مثال میں ایک شعر غلام حسن حسن کا یاد آیا :

میں حشر کو کیا رووں کہ اٹھ جاتے ہی تیرے
برپا ہوئی ہے مجھ پر قیامت تو یہیں اور

تیرے یہ کہ کوئی شخص کسی کام سے لاچار اور درماندہ ہوکے رہ جائے اور کھسیانی باتیں کرنے لگے اوس وقت بولا جاتا ہے کہ بس رو دیا اور اوس کی مثال میں کیا اچھا شعر ہے مرزا عالی بخت بہادر قابل کا ہے :

احوال گر یہ سن کے میرے یار نے کہا
اے لو ابھی سے عشق میں اس نے رو دیا

غرضیکہ یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی « رویا » آتی ہے اور ماضی قریب « رویا ہے » اور ماضی بعید « رویا تھا » اور ماضی مدامی « روتا تھا » اور ماضی تمنا « روتا » اور ماضی منقطع « رو چکا » اور حال مطلق « روتا ہے » اور حال مشکوک « روتا ہو » اور امر مطلق « رو » اور امر منقطع « رو چک » اور نہی « نہ رو اور مت رو » اور استقبال مطلق « روئے گا » اور استقبال منقطع « رو چکے گا » اسم فاعل « رونے والا »

رھنا رے خالی کو فتح اور چھوٹی ہ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس شخص کا کہ کہیں گھر ہو یا کوئی چیز کہیں دھری رھتی ہو تو کہتے ہیں کہ فلانا وہاں رھتا ہے یا فلانی چیز وہاں رھتی ہے اور فارسی اس کی ماندن ہے اور یہ لغت بہت مشہور ہے گھر میں آباد ہونے کو یا کسی چیز کے کہیں دھری ہونے کو رھنا کہتے ہیں اور یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق « رھا » اور ماضی قریب « رھا ہے » اور ماضی بعید « رھا تھا » اور ماضی مشکوک « رھا ہو » اور ماضی مدامی « رھتا تھا » اور ماضی تمنا « رھتا » اور ماضی منقطع « رہ چکا » اور حال مطلق « رھتا[1] ہے » اور حال مشکوک « رھتا[2] ہو » اور امر مطلق « رہ » اور امر منقطع « رہ چک » اور نہی « نہ رہ » اور « مت رہ » اور استقبال مطلق « رہے گا » اور استقبال منقطع « رہ چکے گا » اسم فاعل « رھنے والا »

---

(۱) ، (۲) اصل « رہ تا ہے »

سونا سین کو پیش واؤ ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یہ لفظ بہت مشہور ہے اور ضد ہے جاگنے کے اور فارسی اس کی خفتن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے ماضی مطلق ،، سویا ،، اور ماضی قریب ،، سویا ہے ،، اور ماضی بعید ،، سویا تھا ،، اور ماضی مشکوک ،، سویا ہو ،، اور ماضی مدامی ،، سوتا تھا ،، اور ماضی تمنا ،، سوتا ،، اور ماضی منقطع ،، سوچکا ،، اور حال مطلق ،، سوتا ہے اور حال مشکوک ،، سوتا ہو ،، اور امر مطلق ،، سو ،، اور امر منقطع ،، سو چک ،، اور نہی ،، نہ سو اور مت سو ،، اور استقبال مطلق ،، سوئے گا ،، اور استقبال منقطع ،، سو چکے گا ،، اسم فاعل ،، سونے والا ،،

سنا[1] سین خالی کو پیش اور نون ساکن پر تشدید اور فتح ساتھ الف کے جو شخص کچھ بات کہے یا اور کچھ آواز کہیں سے آئے اور کان میں پہنچے اور معلوم ہو کہ فلانے شخص نے یہ بات کہی یا یہ آواز آئی اوس کو سنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی شنیدن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق اس کی ،، سنا ،، آتی ہے اور ماضی قریب ،، سنا ہے ،، اور ماضی بعید ،، سنا تھا ،، اور ماضی مشکوک ،، سنا ہو ،، اور امر مطلق ،، سن ،، اور امر منقطع ،، سن چک ،، اور نہی ،، نہ سن اور مت سن ،، اور استقبال مطلق ،، سنے گا ،، اور استقبال منقطع ،، سن چکے گا ،، اور اسم فاعل ،، سننے والا ،، اسم مفعول ،، سنا گیا ،،

سیکھنا سین خالی کو زیر اور ے نیچے کے دو نقطے والی ساکن ملی ہوئی ساتھ کاف ایک مرکز والی اور چھوٹی ہ کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جس چیز کو کہ نہ جانتا ہو اور کسی سے اوس کو جانے یعنی تعلیم لے اوس کو سیکھنا کہتے ہیں اور فارسی اس کی آموختن ہے اور یہ مصدر متعدی ہے ماضی مطلق ،، سیکھا ،، اور ماضی قریب ،، سیکھا ہے ،، اور ماضی بعید ،، سیکھا تھا ،، اور ماضی مشکوک ،، سیکھا ہو ،، اور امر مطلق ،، سیکھ ،، اور امر منقطع ،، سیکھ چک ،، اور نہی ،، نہ سیکھ ،، اور مت سیکھ ،، اور استقبال مطلق ،، سیکھے گا ،، اور استقبال منقطع ،، سیکھ چکے گا ،، اسم فاعل ،، سیکھنے والا ،، اور اسم مفعول ،، سیکھا گیا ،،

---

(۱) سننا کا املا

گانا کاف دو مرکز والے کو فتح ساتھ الف کے اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص که الفاظ منظومه وغیره کو با آواز خوش اور سرو تال سے منه سے نکالے اوس کو گانا کہتے هیں اور فارسی اس کی سرودن هے اور یه مصدر متعدی هے ماضی مطلق اس کی " گایا " آتی هے اور ماضی قریب " گایا هے " اور ماضی بعید " گایا تها " اور ماضی مشکوک " گایا هو " اور ماضی مدامی " گاتا تها " اور حال مطلق " گاتا هے " اور حال مشکوک " گاتا هو " اور امر مطلق " گا " اور امر منقطع " گا چک " اور نہی " نه گا اور مت گا " اور استقبال مطلق " گائے گا " اور استقبال منقطع " گا چکے گا " اور اسم فاعل " گانے والا " اور اسم مفعول " گایا گیا "

کرنا کاف ایک مرکز والے کو فتح اور رے خالی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے یه لفظ بمعنی فعل هے غرض که جو کام آدمی کے هاتھ سے نکلے اوس کو کرنا کہتے هیں اور فارسی اس کی کردن هے اور یه وهی بات هے که جس کی ماضی میں غیر نقطه آتی هے اور محاوره میں اس کا استعمال ازراه طعن تشنه هی هوتا هے مثلاً کسی شخص نے کوئی کام کیا اور اس سے نقصان پہنچا تو از راه تشنه بولا جاتا هے که اور کرنا چنانچه اس کی مثال میں ایک شعر سید محمد اثر کا یاد آیا :

جی اب کے بچا خدا خدا کرنا
پھر اور بتوں کی چاه کرنا

اور ایک قاعده کلیه هے مصادر کے باب میں که جتنے مصدر هیں اون کا استعمال بطور مذکور از راه طعن و تشنه هوتا هے غرض که یه مصدر متعدی هے ماضی مطلق اس کی « کیا » آتی هے اور ماضی قریب « کیا هے » اور ماضی بعید « کیا تها » اور ماضی مشکوک « کیا هو » اوو ماضی مدامی « کرتا تها » اور ماضی تمنا « کرتا » اور ماضی منقطع « کر چکا » اور حال مطلق « کرتا هے » اور حال مشکوک « کرتا هو » اور امر مطلق « کر » اور امر منقطع « کر چک » اور نہی « نه کر اور مت کر » اور استقبال مطلق « کرے گا » اور استقبال منقطع « کرچکے گا » اسم فاعل « کرنے والا » اور اسم مفعول « کیا گیا »

ناچنا نون کو فتح ساتھ الف اور ج تین نقطے والی ساکن اور نون کو فتح ساتھ الف کے جو شخص که تال و سر پر حرکت کرے اوس کو ناچنا کہتے هیں اور فارسی

اس کی رقصیدن ہے اور یہ مصدر لازمی ہے اور ماضی مطلق اس کی «ناچا» آتی ہے اور ماضی قریب «ناچا ہے» اور ماضی بعید «ناچا تھا» اور ماضی مشکوک «ناچا ہو» اور ماضی مدامی «ناچتا تھا» اور ماضی تمنا «ناچتا» اور ماضی منقطع «ناچ چکا» اور حال مطلق «ناچتا ہے» اور حال مشکوک «ناچتا ہو» اور امر مطلق «ناچ» اور امر منقطع «ناچ چک» اور نہی «نہ ناچ اور مت ناچ» اور استقبال مطلق «ناچے گا» اور استقبال منقطع «ناچ چکے گا» اور اسم فاعل «ناچنے والا»

## باب دوسرا

بیچ بیان ترکیب الفاظ اردو کے کہ لکھنا عبارت اردو کا منحصر اوس پر ہے اور اس باب میں پانچ فصلیں ہیں ۔

### فصل پہلی

فاعل کے بیان میں

فاعل وہ ہے کہ اوس سے فعل پیدا ہو اور نشانی فاعل کی حرف «نے» ہے اگر فعل اوس کا متعدی ہو اور فاعل خواہ پہلے فعل سے ہو خواہ پیچھے جیسے کہ «مارا کلو نے نتھو کو اور کلو نے مارا نتھو کو»، اور فعل لازم میں کچھ نشانی فاعل کے ظاہر میں نہیں ہوتی خواہ فعل پہلے فاعل سے ہو خواہ پیچھے مگر اکثر فعل فاعل ملے ہوتے ہیں جیسے کہ «آیا کلو اور کلو آیا»

### فصل دوسری

مفعول کے بیان میں

مفعول وہ اسم ہے کہ فعل فاعل کا اوس پر پڑے اور نشانی مفعول کی «کو» ہے ۔ خواہ فعل لازم خواہ متعدی اور خواہ مفعول مقدم ہو خواہ مؤخر جیسے کہ «کلو نے مارا نتھو کو» اور «نتھو کو مارا کلو نے» اور «تیں» بھی علامت مفعول ہے مگر اس کا استعمال کم ہے ۔

### فصل تیسری

مبتدا اور خبر کے بیان میں

مبتدا وہ اسم ہے کہ اوس کے واسطے کچھ ثابت کیا ہو یا نفی کیا ہو اور نشانی ثبوت کے لفظ «ہے» کا ہے اور نشانی نفی کی لفظ «نہیں» کا اور خبر

وہ فعل و اسم ہے کہ مبتدا کے واسطے ثابت ہو یا نفی اور ہمیشہ اس کے ساتھ لفظ ہے یا نہیں یا دونوں ہوتے ہیں جیسے کہ «کلو نے مارا ہے اور کلو نے نتھو کو مارا ہے اور کلو آیا ہے،، اور کاو گھر میں نہیں اور گھر میں کلو نہیں،، ۔ نکتہ :-

جس جگہ کہ ساتھ خبر کے لفظ ،،ہے اور نہیں» دونوں ہوں گے تو مراد اُس کی نفی ہوگی اس واسطے کہ لفظ ،،نہیں،، سے تو نفی ایک چیز کی ہوئی اور لفظ ،ہے،، سے ثبوت نفی پس ثبوت نفی سے نفی باقی رہی جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا اور اگر لفظ « ہے » مقدم اور لفظ « نہیں » مؤخر کر دیا جائے تو بھی فائدہ نفی کا حاصل ہوگا اس واسطے کہ لفظ « ہے » سے ثبوت شے ہوا اور لفظ « نہیں » سے نفی اوس ثبوت کے ہوئے پس نفی کی نفی باقی رہی اور کبھی خبر پہلے ہوتی ہے مبتدا سے ۔ جیسے کہ مارا ہے کاو نے اور آیا ہے کاو اور گھر میں نہیں کاو اور گھر میں نہیں ہے کلو اور گھر میں ہے نہیں کاو۔

سمجھو کہ فاعل اور مبتدا میں ایک نکتہ باریک ہے کہ ساتھ فاعل اور مبتدا دونوں کے لفظ « نے » کا ہے پس اگر اسم کے ساتھ لفظ « نے » کا ہو تو وہ مبتدا ہے بشرطیکہ خبر کے ساتھ لفظ « ہے » کا یا « نہیں » کا ہو والا فعل فاعل ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسم فاعل مبتدا بھی ہوتا ہے اور فاعل ہوتا ہے جیسے کہ کاو نے مارا ہے « نتھو کو »

## فصل چوتھی

### مضاف اور مضاف الیہ کے بیان میں

مضاف وہ اسم ہے کہ جو دوسرے سے علاقہ رکھے اور دوسرے کو یعنی جس سے مضاف علاقہ رکھے اوس کو مضاف الیہ کہتے ہیں اور ہمیشہ مضاف الیہ اپنے مضاف سے مقدم ہوتا ہے اور علامت اضافت کے چھ حرف ہیں کا۔ کے ۔ کی۔ را۔ رے ۔ ری۔ « کا » واسطے واحد مذکر کے اور « کے » واسطے جمع مذکر کے اور « کی » واسطے واحد اور جمع مونث کے پس ہر کا مضاف الیہ ضمیر غایب ہو یا کوئی اسم ظاہر تو علامت اضافت کی ان تینوں حرفوں میں سے آئے گی جیسے کہ کلو کا « گھوڑا » اور اوس کا گھوڑا اور کاو کی گھوڑی اور اوس کی گھوڑی اور کلو کی گھوڑیاں اور اوس کی گھوڑیاں اور تذکیر اور تانیث علامت اضافت کے باعتبار تذکیر و

تانیث مضاف کے ہوتی ہے جیسے کہ اوپر بیان کیا اور جب کہ مضاف الیہ مخاطب یا متکلم تو علامت اضافت کی را۔ رے۔ ری میں سے آتی ہے « را » واسطے واحد مذکر اور « رے » واسطے جمع مذکر کے اور « ری » واسطے واحد اور جمع مونث کے جیسے کہ میرا گھوڑا اور تیرا گھوڑا اور میرے گھوڑے اور تیرے گھوڑے اور میری گھوڑیاں اور تیری گھوڑیاں۔

## فصل پانچویں

### متفرق قاعدوں کے بیان میں

بیان حروف استثناء کا۔ استثنا اوسے کہتے ہیں کہ ایک چیز کو پہلے حکم سے نکالیں اور لفظ « مگر » اور « لیکن » واسطے استثنا کے مقرر ہیں اور جو کلمہ لفظ مگر یا لیکن کے بعد آوے اوسے مستثنیٰ کہتے ہیں جیسے کہ آئے سب آدمی مگر کالو اور نہیں آیا کوئی لیکن کالو۔

### بیان شرط و جزا کا

شرط اوسے کہتے ہیں کہ اوس کے ہونے پر دوسری بات کا ہونا موقوف ہو اور اوس دوسری بات کو جزا کہتے ہیں اور حرف شرط کا « اگر » ہے اور حرف جزا کا « تو » جیسے کہ « اگر سورج نکلے گا تو دھوپ ہوگی » اور « اگر سورج چھپے گا تو رات ہوگی »

### بیان حروف تشبیہ کا

تشبیہ وہ ہے کہ ایک چیز کو ساتھ دوسری چیز کے مشابہ کریں اور حروف تشبیہ کے چار ہیں۔ جیسا اور ایسا اور ویسا اور سا۔ مثالیں ان کی یہ ہیں :—
« آدمی کیا احمق ہے جیسے گدھا » اور « میں ایسا گھوڑا مول لوں گا ویسا نہیں لینے کا »۔ اور فرق ایسا اور ویسا میں یہ ہے کہ ایسا واسطے قریب کے آتا اور ویسا واسطے بعید کے اور یہ گھوڑا میرا سا ہے۔

### فایدہ بیان حرف عطف کا

عطف وہ ہے کہ دوسری بات کو پہلی بات کے ساتھ ربط دیویں اور حرف عطف کا لفظ « اور » ہے جیسے کہ « آیا کلو اور نتھو »

### فائدہ بیان صرف اشارہ کا

اشارہ وہ ہے کہ کسی چیز کو کسی حرف سے بتائیں اور « وہ » اور « یہ » حروف اشارہ ہیں ۔ « یہ » واسطے قریب کے اور « وہ » واسطے بعید کے جیسے کہ « یہ لاؤ » اور « وہ لاؤ »

فایدہ بیان حرف استفہام کا

استفہام پوچھنے کو کہتے ہیں اور حقیقت میں حروف چھہ ہیں « کیا اور کیوں اور کون اور کب اور کہاں اور کس » اور « کیا » کا استعمال جب ہوتا ہے کہ کوئی بات پوچھنی ہو جیسے کہ « کیا کھایا » اور « کیا پیا » اور « کیوں » سے استفہام فعل کا ہوتا ہے جیسے کہ « کیوں آئے » اور « کیوں کہا » اور « کون » سے استفہام ذات شخص کا ہوتا ہے جیسے کہ « کون ہے اور کون آیا ہے » اور « کب » سے استفہام وقت کا ہوتا ہے جیسے کہ « کب آیا یعنی کس وقت آیا » اور « کہاں » سے استفہام مکان کا ہوتا ہے جیسے کہ « کہاں ہے » یعنی کس مقام پر ہے اور « کس » سے استفہام ذات شخص فاعل اور مفعول اکثر ہوتا ہے جیسے کہ « کس نے کہا اور کس کو کہا ۔ اور از روئے محاورہ اکثر صیغے ایسے ہیں کہ استعمال اون کا بطرز استفہام ہوتا ہے جیسے کہ ماضیاں سوائے ماضی مشکوک اور ماضی تمنا کے اور حال مطلق اور صیغہ امر غایب اور امر متکلم اور نہی غائب اور نہی متکلم اور دونوں استقبال اور اوس کی تشریح میں بہت طول ہے عاقل کو ایک اشارہ کافی ہے ۔

فایدہ بیان مونث سماعی کا

مونث سماعی اوس کو کہتے ہیں کہ اوس میں کچھ علامت مونث ہو یا نہ ہو مگر اہل زبان اوس کو مونث کہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا قاعدہ ہم سے حسب دلخواہ منضبط نہیں ہوا ایک قاعدہ جو کہ منضبط ہوا ہے وہ لکھا جاتا ہے کہ جس اسم کے آخر میں واؤ ہو اور وہ واؤ تلفظ میں ظاہر اور کھینچی ہوئی ہو وہ تو مذکر اور جس کی مونث کہ تلفظ میں چھپی ہوئی ہو وہ مونث ہے جیسے کہ کلو اور نتھو اور رحمو نام مرد کا ہوتا ہے ساتھ واؤ ظاہر اور کشیدہ کے اور کلو اور نتھو اور رحمو نام عورت کا ہوتا ہے ساتھ واؤ چھپی ہوئی کے دو عاملوں کا جھگڑا یعنی دو فاعل مخالف مثلاً ایک مرد اور ایک عورت یا دو مفعول مخالف ایک جگہ آئیں اور فعل اون دونوں کا ایک ہو پس وہ فعل مذکر آوے گا یا مونث مثلاً

یعنی کلو اور حمیدہ یہ دونوں فاعل ھیں مخالف ایک مرد اور ایک عورت اور آنا اون دونوں کا فعل ایک ھے پس اب فاعل مذکر کا عمل مانیں یا فاعل مونث کا یا یہ کہ پلاؤ اور کھچڑی یہ دونوں مفعول ھیں مخالف ایک مذکر اور ایک مونث اور کھانا ان کا فعل ھے پس اب مفعول مذکر کا عمل مانیں یا مونث کا ظاھراً یہاں یہ قاعدہ ھے کہ اگر علامت فاعل و مفعول ظاھر نہیں اور فعل لازم ھے یا متعدی تو فاعل قریب کا عمل مانیں گے جیسے کہ «کلو اور حمیدہ آئی یا حمیدہ اور کلو آیا» اور «پلاؤ اور کھچڑی کھائی اور کھچڑی اور پلاؤ کھایا» اور اگر فعل متعدی ھے اور حرف علامت فاعل ظاھر ھے اور مفعول مخالف واقع ھیں پس تو مفعول قریب کا عمل مانیں گے جیسے کہ کلو نے پلاؤ اور کھچڑی کھائی یا کلو نے کھچڑی اور پلاؤ کھایا اور اگر علامت فاعل و مفعول دونوں ظاھر ھیں یا صرف علامت مفعول ھی ظاھر ھے تو مفعول مذکر کا عمل مانیں گے جیسے کہ «کلو نے پلاؤ اور کھچڑی کو کھایا» یا «کلو نے کھچڑی اور پلاؤ کو کھایا اور پلاؤ اور کھچڑی کو کھایا اور کھچڑی و پلاؤ کو کھایا۔»

لطیفہ۔ ھمارے شہر میں ایک فرقہ ھے شوھروں کا اون کی اصطلاحات اور محاورہ زبان کے سب سے نرالے ھیں اگر اون کو لکھا جائے تو بہت طول اور کلام غیر مبحث ھے لیکن بحکم آینکہ مشتی نمونہ از خرواری ھے ایک قاعدہ اون کا لکھا جاتا ھے اور وہ یہ ھے کہ اون لوگوں نے واسطے تصغیر کے لام مشدّد اور یائے ساکن مقرر کئے ھیں پس جس لفظ کے آخر اس کو ملادیں گے وہ تصغیر اوس کی ھو جائے گی مثلاً پشم نہایت لفظ مختصر ھے اس کی تصغیر جب کرنی چاھیں گے تو اون الفاظ کے آخر میں ملاویں گے یعنی پشملی اور جٹھلی[1] وقس علی ھذا۔ تمت بعونہ تعالی

فی سنہ ۱۲۵۶ ھجری مطابق سنہ ۱۸۴۰ عیسوی در مقام اکبرآباد صورت رقم پذیر یافت

---

(۱) جھانٹ سے جٹھلی